

Zur Dialektik von Theorie und Praxis bei Adorno

Inauguraldissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines
Doktors der Philosophie
im Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der
Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main

vorgelegt von Heiko Knoll aus Wiesbaden

2005

1. Gutachter: Prof. Dr. Jürgen Ritsert
 2. Gutachter: Prof. Dr. Dieter Mans
- Tag der mündlichen Prüfung: 25.05.05

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung

1.	Zum Thema der Untersuchung	1
1.1	Zweck	1
1.2	Warum dieses Thema?	2
1.3	Mittel	3
2.	Grundlinien bisheriger Forschung	6
2.1	Kritische Standpunkte	6
2.2	Zustimmende Standpunkte	12

II. Hauptteil

3.	Dialektik bei Adorno	17
3.1	Zur doppelten Bedeutung der strikten Antinomie für die Frage nach Adornos Dialektik	17
3.2	Was ist eine strikte Antinomie?	19
3.2.1	Erste Annäherung: Widerspruch, Nicht-Widerspruch, strikte Antinomie	19
3.2.2	Merkmale und Ursachen der strikten Antinomie	23
3.2.2.1	Die Lügnerantinomie als Beispiel	23
3.2.2.2	Strukturierende Thesen	24
3.2.2.3	Merkmale der strikten Antinomie: Wechselseitige Implikation der Gegensätze auf mehreren Ebenen	25
3.2.2.4	Die Ursachen einer strikten Antinomie: Negative Selbstbezüglichkeit genauer betrachtet	32
3.2.2.5	Das Problem der Sprache	45
3.3	Zum Umgang mit strikten Antinomien	47
3.3.1	Die Theorie der Sprachstufen: Strikte Antinomien im Spannungsfeld Sprache-Welt	49
3.3.1.1	Die Zweiteilung der Welt als Keimzelle der Sprachstufentheorie	50
3.3.1.2	Einwände	52
3.3.1.3	Das Dilemma der Sprachstufenhierarchie auf allen Stufen	58
3.3.1.4	Die Umgangssprache als letzte Metasprache (Habermas)	62
3.3.1.5	Die unendliche Hierarchie der Sprachstufen ist unhintergebar (Brendel)	74

3.3.2	Der Zirkel der Referenz: Produktive Möglichkeiten einer unvermeidlichen Antinomie	98
3.3.2.1	Von der Lügnerantinomie zum Problem der Erkenntnis	98
3.3.2.2	Das Problem der Erkenntnis in strikt antinomischer Aussagenform	99
3.3.2.3	Zum praktischen Umgang mit dem Zirkel der Referenz	110
3.4	Die strikte Antinomie als Grundlage der Dialektik Adornos oder: Die argumentative Erweiterung des Zirkels der Referenz	114
3.4.1	Der Zirkel der Referenz in einer elementaren Form bei Adorno	116
3.4.2	Der Zirkel der Referenz in Begriffspaaren	122
3.4.2.1	Zur Dialektik von Subjekt und Objekt	122
I.	Subjekt und Objekt als relationale Begriffe	122
II.	Vertiefung der Asymmetrie zwischen Subjekt und Objekt zugunsten des Objekts oder: Vom Vorrang des Objekts zu einer materialistischen Dialektik	133
3.4.2.2	Identität und Nicht-Identität	137
I.	Bedeutungen von „Identität“ und „Nicht-Identität“	137
II.	„Identität“ und „Nicht-Identität“ in der Auseinandersetzung mit Kant und Hegel	142
3.4.3	Der Zirkel der Referenz gesellschaftstheoretisch und gesellschaftskritisch erweitert	149
3.4.3.1	Zur gesellschaftlichen Bedingtheit von Erkenntnis	149
3.4.3.2	Erkenntnis und Gesellschaftskritik	152
3.4.3.3	Elemente der Gesellschaftskritik Adornos	156
I.	Naturbeherrschung	156
II.	Warentausch	169
III.	Ideologie	192
IV.	Basis und Überbau	206
3.4.3.4	Begeht Adorno einen herrschaftssoziologischen Fehlschluss?	208
4.	Zur Dialektik von Theorie und Praxis bei Adorno	218
4.1	Methodische Vorüberlegungen	218
4.2	Theorie und Praxis auf allgemeiner Ebene	224
4.2.1	Begriff-Sache, Denken-Tun	224
4.2.2	Normative Dimensionen	231
4.2.3	Freiheit	235
4.3	Theorie und Praxis auf gesellschaftstheoretischer und auf gesellschaftskritischer Ebene	237
4.3.1	Zur Einheit von Theorie und Praxis	239
4.3.2	Zur Autonomie von Theorie und Praxis	256
4.3.3	Zum angeblichen Praxisverzicht Adornos	268

III. Schluss

5. Zusammenfassende Thesen	278
Siglenverzeichnis	281
Literatur	282

I. Einleitung

1. Zum Thema der Untersuchung

1.1 Zweck

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, *Anhaltspunkte* zur Beantwortung der Frage zu bieten, wie das Thema „Theorie und Praxis“ bei Adorno zu verstehen sei oder – etwas konkreter formuliert –, wie Theorie und Praxis in der kritischen Gesellschaftstheorie Adornos als einzelne Momente näher bestimmt sowie in ihrem Verhältnis zueinander begriffen werden können.

Dabei halte ich es aus noch zu erläuternden Gründen (siehe 1.3) für sinnvoll, mich zunächst mit den notwendigen Voraussetzungen einer *fundierte* Darstellung des Themas zu beschäftigen. Das heißt nicht, dass ich mich der Frage nach einer Bestimmung von Theorie und Praxis bei Adorno entziehe – im Gegenteil: Auf der zu erarbeitenden Grundlage der notwendigen Voraussetzungen kann man, so denke ich, dem Thema näher kommen als eine Darstellung, die die Untersuchungsfrage direkt angeht, dabei aber diese Voraussetzungen vergisst.

Meine Absicht, Theorie und Praxis in der Gesellschaftstheorie Adornos zu untersuchen, impliziert eine Einschränkung, die ich hier ausdrücklich betonen will, um Missverständnisse zu vermeiden: In der vorliegenden Arbeit geht es um eine Analyse der *Soziologie* und *Philosophie* Adornos, um die Beschäftigung mit einer bestimmten *Theorie* also. Mein primäres Interesse gilt *nicht* der Frage, wie und ob Adorno versuchte sein Denken in die politische und sonstige Praxis umzusetzen.

Mit dem Verzicht auf die Untersuchung der tatsächlichen politischen Praxis Adornos wird dem Thema zweifelsohne einiges von der Brisanz genommen, die es vor über dreißig Jahren gehabt haben mag. Damalige Diskussionen gipfelten in dem Vorwurf, Adorno habe sich inkonsequent verhalten, indem er sich der Revolte der Studierenden, die sich sozusagen als (praktische)

Exekutive seiner Theorie sahen, nicht bedingungslos, sondern höchstens teilweise anschloss. Meine Ausführungen werden zwar auch auf Material zurückgreifen, in welchem Adorno zu diesem Vorwurf Stellung nimmt, doch nur weil es Aufschluss gibt über seine *theoretische* Auffassung bezüglich des Problems. Denn erst wenn einigermaßen geklärt ist, wie Adorno das Theorie-Praxis-Problem *theoretisch* gefasst hat, kann beurteilt werden, ob und inwieweit der Vorwurf der praktischen Inkonsequenz überhaupt berechtigt ist!

1.2 Warum dieses Thema?

Wer sich mit Adornos kritischer Theorie auseinandersetzen möchte, dem stellt sich das hermeneutische Problem, dass einzelne Aspekte seines Denkens nicht zu verstehen sind ohne die ganze Theorie und die ganze Theorie nicht zu verstehen ist ohne die darin enthaltenen einzelnen Aspekte. Diese Feststellung scheint einerseits trivial zu sein, da sie auf jede Theorie zutreffen mag und unter der Bezeichnung „hermeneutischer Zirkel“ längst bekannt ist, doch andererseits trifft sie die Beschäftigung mit Adorno in besonderem Maße, weil dieser, so behaupte ich zunächst ohne Beleg, in vollem Bewusstsein dieses Zirkels sein Denken formiert.

Eine Untersuchung von Theorie und Praxis scheint mir vor diesem schwierigen Hintergrund besonders geeignet zu sein, weil sie beide Bewegungen des hermeneutischen Zirkels, vom Ganzen zum Einzelnen sowie umgekehrt, berücksichtigen muss. Denn zum einen ist der Untersuchungsgegenstand Theorie & Praxis ein allumfassender, unter den *alle anderen* besonderen Einzelthemen, die sich überhaupt denken lassen, eingeordnet werden können. Das nötigt mich geradezu, *allgemeine* Aussagen über die kritische Theorie, also über einzelne Aspekte hinaus, zu treffen – was dann auf die Beschäftigung mit vielen einzelnen Aspekten zurückwirken mag. Zum anderen kann Theorie & Praxis selbst als *einzelner* Aspekt der kritischen Theorie betrachtet und als solcher untersucht werden, um von ihm aus die Theorie als Ganze zu fundieren. Wie in einem Vexierbild wechselt so die Perspektive auf das Thema: Theorie & Praxis einmal als Oberkategorie, die alles unter sich

einschließt, dann aber auch wieder als spezielle Dimension eines anderen Übergeordneten.

Außerdem wird in der Forschungsliteratur (siehe Kapitel 2) Adornos Auffassung bezüglich Theorie und Praxis nicht selten als *die* Schwachstelle seiner kritischen Theorie erachtet. Der Ausdruck „Schwachstelle“ legt nahe, dass zunächst nicht die Theorie als Ganze gemeint ist, sondern nur ein einzelner Aspekt derselben. Damit stellt sich aber folgende Frage: Handelt es sich, erstens, um einen *isolierten/isolierbaren* Fehler oder, zweitens, ist diese angebliche Schwachstelle Ausdruck einer *grundsätzlich* verfehlten Theorie bzw. wirkt sie sich auf die Theorie als Ganze aus? Die meisten Kritiker Adornos würden wohl eher die zweite Möglichkeit bejahen (siehe 2. Kapitel), was plausibel ist, wenn der oben eröffnete enge Zusammenhang zwischen der kritischen Theorie und den darin enthaltenen einzelnen Aspekten, zwischen dem Ganzen und seinen Teilen also, stichhaltig ist und einer dieser einzelnen Aspekte zudem eine Schwachstelle darstellt. Falls also die Konzeption von Theorie und Praxis sich als mangelhaft erweisen sollte, dann zugleich die ganze Theorie. Mit anderen Worten: Ich vermute, dass die kritische Theorie Adornos ohne dessen spezifisches Verständnis von Theorie & Praxis nicht zu haben ist, und umgekehrt.

Das bedeutet aber zugleich: Sollte sich die Kritik an Adornos Auffassung von Theorie & Praxis selbst als kritikwürdig erweisen, sollte nicht einmal die offensichtlichste Schwachstelle eine sein, dann müsste in diesem Falle auch die Einschätzung der kritischen Theorie im gesamten überdacht werden.

1.3 Mittel

Dem Ziel einer Darstellung von Theorie und Praxis in der kritischen Theorie Adornos versuche ich mich auf einem scheinbaren Umweg zu nähern, insofern dass es mir zunächst wichtig erscheint, auf grundlegende Merkmale der spezifischen Argumentationsweise Adornos einzugehen. Die entscheidende Frage in diesem Zusammenhang lautet: Wie sind seine Argumente bezüglich *verschiedener* Gegenstände – *darunter* eben auch Theorie & Praxis – zu verstehen?

Als allgemein anerkannt gilt zwar, dass Adorno *dialektisch* argumentiert, doch leider verschiebt das nur meine Hauptfrage zu der, was unter einer dialektischen Argumentation Adornoscher Prägung zu verstehen sei.

Warum dann überhaupt dieser offensichtliche Umweg, sich zunächst mit der Argumentationsweise Adornos zu beschäftigen, wenn es doch auch möglich wäre, direkt in die Theorie-Praxis-Diskussion, inhaltlich also, einzusteigen? Zwar mag mein Vorgehen nicht *generell* angebracht sein, aber sehr wohl aufgrund des *derzeitigen* Standes der Forschungen zu Adorno. Viele dieser Forschungen sind meiner Ansicht nach in eine Sackgasse geraten, gerade weil sie an der besonderen, das heißt *dialektischen* Argumentationsweise Adornos vorbeisehen, damit aber auch die wesentlichen inhaltlichen Punkte seiner kritischen Theorie gar nicht treffen; denn bei Adorno – so behaupte ich – sind Form und Inhalt in besonderer Weise, nämlich bewußt reflexiv, miteinander verknüpft. Das heißt, auch wenn die genauere Bestimmung der spezifischen Argumentation Adornos ein schwieriges Unterfangen ist, so ist sie doch zum Verständnis seiner kritischen Theorie unerlässlich. Was Dieter Wandschneider im folgenden bezüglich Hegel schreibt, gilt deshalb in gleichem Maße für Adorno.

„Die Frage, was Dialektik sei, ist bisher außerordentlich kontrovers diskutiert worden und insoweit noch ohne befriedigende Antwort. Das ist eine unerfreuliche Situation: Nicht nur daß damit unqualifizierter Polemik Tür und Tor geöffnet ist; auch das objektiv-idealistische Programm Hegels ist so sehr mit der Möglichkeit einer dialektischen Logik verknüpft, daß es mit dieser steht und fällt. Es ist daher ein dringliches Desiderat, über die *Stringenz* dialektischer Argumentation Klarheit zu gewinnen.“ (Wandschneider 1995, S. 9; kursiv Gedrucktes im Original)

Man ersetze den Ausdruck „das objektiv-idealistische Programm Hegels“ durch „die kritische Theorie Adornos“ und erhalte eine ebenso zutreffende Aussage.

Daraus lässt sich die grundlegende These der vorliegenden Arbeit ableiten. Sie lautet: Wer verstehen will, wie in der kritischen Gesellschaftstheorie Adornos

Theorie & Praxis als einzelne Momente bestimmt sind sowie sich zueinander verhalten, der kann dies nur vor dem Hintergrund seiner spezifisch dialektischen Argumentationsweise.

Es gilt demnach zweierlei zu klären:

- a) Worin besteht die dialektische Argumentationsweise Adornos? (Kapitel 3: Dialektik bei Adorno)
- b) Inwiefern sind Theorie & Praxis dialektisch zu verstehen? (Kapitel 4: Zur Dialektik von Theorie und Praxis bei Adorno)

Was hier noch fein säuberlich getrennt erscheint – nach dem Prinzip: erst die eine, dann die nächste Frage –, lässt sich allerdings nicht so rigoros trennen. Wenn ich auf die dialektische Argumentationsweise Adornos, d.h. auf scheinbar bloß formale Fragen, eingehe, so werden sich inhaltliche Bezüge nicht vermeiden lassen und ich werde deshalb bereits dann über Theorie und Praxis reden, wenn es noch gar nicht offiziell angekündigt ist.

Wer die nachfolgende Untersuchung und deren oftmals sehr komplexe Begründungsstruktur im Voraus überblicken möchte, dem sei empfohlen, zunächst das 5. Kapitel zu lesen, denn dort findet sich eine Zusammenfassung meiner Ausführungen in Form von knapp formulierten Thesen.

2. Grundlinien bisheriger Forschung

Um meine Fragestellung zu präzisieren, dürfte es hilfreich sein, die bisherigen Forschungsergebnisse zum Gegenstand kurz darzustellen. Dabei ist es nach Sichtung der entsprechenden Literatur möglich, zwei Linien der Interpretation grob zu unterscheiden: Die erste sieht bezüglich der Frage nach Theorie und Praxis eine (irreparable) charakteristische Schwachstelle bei Adorno, die zweite nicht. Beide Linien sollen in den folgenden Abschnitten (mit den Überschriften „Kritische Standpunkte“ und „Zustimmende Standpunkte“) näher betrachtet werden.

2.1 Kritische Standpunkte

Wie in der Einleitung erwähnt (siehe 1.2), lässt sich eine Vielzahl von Positionen ausmachen, die alle gemeinsam haben, dass sie den Theorie-Praxis-Komplex als eine wesentliche Schwachstelle der kritischen Theorie Adornos erachten. Diese Ansätze gelangen ebenso wie Teile der 60er-Jahre-Studentenbewegung zu der Ansicht, Adornos Haltung sei die des *generellen Praxisverzichts* gewesen. Doch während viele Studentenvertreter der theoretischen Analyse und Diagnose Adornos immerhin zustimmten und ihm „lediglich“ mangelndes praktisches Engagement vorwarfen, sehen die hier zu behandelnden Einschätzungen diesen Bruch schon in Adornos Theorie angelegt: der Praxisverzicht sei nur folgerichtig, nämlich einer falschen oder mindestens fragwürdigen Theorie geschuldet. Genau auf diese vermeintlichen innertheoretischen Schwierigkeiten zielt Reinhard Kager, wenn er schreibt:

„Die Theorie [gemeint ist die kritische Theorie – Anmerkung H.K.], deren Wahrheitsanspruch ursprünglich an die Forderung gebunden war, in praktischer Absicht geschrieben worden zu sein, muß, indem sie ihren Ansatz konsequent und ohne Inkonsistenzen entwickelt, am Ende der Analyse absurderweise das Verdikt aussprechen, daß jegliche vernünftige gesellschaftspolitische Praxis unmöglich sei – das ist die eigentliche Aporie der kritischen Theorie.“ (Kager 1988, 128)

Kager zufolge ist dieses Verdikt die Konsequenz einer negativistischen Weltsicht, welche *alles* Denken und Handeln von instrumenteller Vernunft affiziert und insofern ohne Ausweg sieht. Deshalb sei, nach Adorno, der Weg von der Theorie zur Praxis versperrt, das Verhältnis der beiden in einer Aporie befangen. Dieser Standardvorbehalt führt wie ein roter Faden durch die Forschungsliteratur zur kritischen Theorie.¹

Vorausgesetzt die so dargestellte Argumentation finde sich bei Adorno, dann fragt Kager zurecht:

„Wie läßt sich das Ganze als das Negative behaupten, ohne daß dadurch die eigene Position berührt wäre? Ist das Ganze tatsächlich das Unwahre, wie ist es dann um die Wahrheit der Theorie bestellt, die dieses Urteil ausspricht?“ (Kager 1988, 128)

Mit anderen Worten: Wenn tatsächlich *alles* falsch ist, dann ist es auch die Ansicht, dass alles falsch sei. Oder: Wenn alles Denken und Tun von instrumenteller Vernunft durchsetzt ist, dann ist es auch die Diagnose, alles Denken und Tun sei von instrumenteller Vernunft durchsetzt. Damit stellt die negative Diagnose sich selbst in Frage. Und diese Wendung gegen sich selbst stellt in der Tat eine hartnäckige und von vielen Adorno-Kritikern aufgezeigte Schwierigkeit dar. Ebenso wie Kager sieht Axel Honneth in diesem inneren Widerspruch das Symptom einer fehlerhaften, nämlich negativistisch orientierten Theorie, deren Merkmale er folgendermaßen beschreibt:

„Horkheimer und Adorno setzen die geschichtsphilosophische Kritik der Naturbeherrschung nun so radikal an, daß sie jede Art politischer Praxis ihrerseits schon als eine Form des verfügenden Handelns interpretieren und damit im Prinzip auch aus dem Horizont positiver Alternativen ausschließen müssen. Die Möglichkeit einer realpolitischen Verortung der eigenen Forschungstätigkeit ist damit dem engeren Kreis des Instituts endgültig genommen; wo diese

¹ Siehe (neben den in meinem Text ausführlicher behandelten Autoren) beispielsweise Kimmmerle 1986, 7-15, Gmünder 1985, 72 ff., oder Knapp 1980, 82.

Konsequenz nicht zu einem politischen Attentismus führt, da nötigt sie zu einem Revolutionsverständnis, das nicht mehr in der radikalen Umwälzung der sozialen Verhältnisse, sondern in der messianischen Unterbrechung des Zivilisationsprozesses überhaupt die einzige Chance einer politischen Emanzipation erkennt.“ (Honneth 1987, 606)

Honneth führt die von ihm beschriebene praxisfeindliche Position der kritischen Theorie, als deren Urheber er Adorno sieht², auf eine theoretische Konzeption zurück, die in einer „negativistischen Wendung der marxistischen Geschichtsphilosophie“ bestehe. Die kritische Theorie schließe einerseits in ihrem „funktionalen Reduktionismus“ an die Marx'sche Theorie an, indem sie genau wie diese die „zivilisatorische Entwicklung (...) nach Maßgabe einer Logik der Naturbeherrschung“ (ebd. 606) deute, also „daß alle sozialen Prozesse allein auf die Funktion hin befragt werden, die sie in der Reproduktion und Erweiterung der gesellschaftlichen Arbeit übernehmen“ (ebd. 604). Aber während die Marx'sche Theorie in diesem Bereich der gesellschaftlichen Naturbearbeitung immer noch ein *Fortschrittpotential* zu entdecken glaube, münde der „Prozeß der technischen Rationalisierung“ der kritischen Theorie zufolge „im geschlossenen Herrschaftssystem der zeitgenössischen Gesellschaft“ (ebd. 609). Honneth sieht also das Grundübel der kritischen Theorie in einer verengten, eindimensionalen Perspektive, die bei „Praxis“ sozusagen immer gleich an Naturbearbeitung denke und „die Praxis der sprachlich vermittelten Interaktion als eine ebenso fundamentale Dimension der geschichtlichen Entwicklung“ (ebd. 609) übersehe. In diesem letzten Kritikpunkt beruft er sich ausdrücklich auf die „Theorie des kommunikativen Handelns“ von Jürgen Habermas (Habermas 1995), der das so aufgefasste Theorie-Praxis-Dilemma der kritischen Theorie aber noch tiefer als Honneth an seinen philosophischen Wurzeln zu fassen versucht. So gesehen handelt es sich ohne Zweifel um eine sehr fundamentale Kritik:³

² „Nicht Max Horkheimer freilich, sondern Theodor W. Adorno ist der herausragende Vertreter dieser neuen [fortschrittskritischen – H.K.] Konzeption der Kritischen Theorie.“ (Honneth 1987, 605)

³ Habermas leistet tatsächlich eine allumfassende Kritik: Kaum ein Einwand gegen die von ihm so genannte „Ältere Kritische Theorie“, der sich nicht in der sonstigen Forschungsliteratur und bei ihm finden ließe. Dies rechtfertigt eine ausführliche Beschäftigung mit ihm.

Habermas bemängelt nicht nur, erstens, das mit Hilfe von Kager (s.o.) bereits vorgestellte wahrheitstheoretische Standortproblem einer im absoluten Negativismus befangenen Diagnose und, zweitens, die verkürzte Sichtweise, die die Sphäre der Reproduktion zum Dreh- und Angelpunkt mache (vgl. Habermas 1995a, 511 ff.), sondern sieht diese Perspektive in einem *bewusstseinsphilosophischen Erkenntnismodell* angelegt, in welchem es primär, wenn nicht ausschließlich um die Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt gehe.

„Unter >Objekt< versteht die Subjektphilosophie alles, was als seiend vorgestellt werden kann; unter Subjekt zunächst die Fähigkeiten, sich in objektivierender Einstellung auf solche Entitäten in der Welt zu beziehen und sich der Gegenstände, sei es theoretisch oder praktisch, zu bemächtigen. Die beiden Attribute des Geistes sind Vorstellen und Handeln. Das Subjekt bezieht sich auf Objekte entweder, um sie so, wie sie sind, vorzustellen, oder so, wie sie sein sollen, hervorzubringen. Diese beiden Funktionen des Geistes sind ineinander verschränkt: die *Erkenntnis* von Sachverhalten ist strukturell auf die Möglichkeit von *Eingriffen* in die Welt als der Gesamtheit von Sachverhalten bezogen; und erfolgreiches Handeln verlangt wiederum Kenntnis des Wirkungszusammenhangs, in den es interveniert“. (Habermas 1995a, 519; Hervorhebungen im Original)

Indem die kritische Theorie an solchen überholten subjektphilosophischen Vorstellungen festhalte, gerate sie, gelinde gesagt, in Schwierigkeiten. Denn sie reduziere – so Habermas' sinngemäße Argumentation – ihre erkenntnistheoretische Begrifflichkeit auf eine Subjekt-Objekt-Dichotomie, die aber notwendigerweise ein instrumentelles Verhältnis und damit die negativ zu wertende Naturbeherrschung impliziere. Diese Sichtweise sei aber zu einseitig und der Realität im ganzen nicht angemessen, weil sie die Möglichkeit *intersubjektiver Kommunikation* außer Acht lasse. Die kritische Theorie müsse demnach von ihrer verkürzten erkenntnistheoretischen Subjekt-Objekt-Terminologie zwangsläufig zu einer negativen Diagnose gelangen.

„Aber Adornos Verzweiflung erklärt sich gerade daraus, daß man nichts als instrumentelle Vernunft zurückbehält, wenn man „den Grundprozeß bewußten Lebens“ nur radikal genug in dessen eigenen, von der Bewußtseinsphilosophie angebotenen Kategorien denkt.“ (ebd. 530)

Da aber das kritische Denken, das diese absolute Negativität diagnostiziert, ebenfalls auf die Subjekt-Objekt-Begrifflichkeit angewiesen sei, müsse es sich selbst in dieser absoluten Negativität gefangen und den Weg zu einer richtigen Praxis versperrt sehen. Die „ältere“ kritische Theorie begeben sich damit, so Habermas, in eine Aporie und Adorno habe aus dieser „nicht mehr herausführen wollen“ (ebd. 514), denn er habe sie eben aufgrund seiner verkürzten erkenntnistheoretischen Vorstellungen für eine *real* ausweglose Situation halten müssen.

Für Habermas hingegen ist die Diagnose der Ausweglosigkeit jedoch keinesfalls der realen Situation angemessen, sondern auf eine *mangelnde Begrifflichkeit* zurückzuführen. Der Gegensatz, in dem Habermas sich zu Adorno sieht, ist also der zwischen *Begriff* und *Sache* – dieser Gegensatz spiegelt sich übrigens im doppeldeutigen Begriff der *Aporie* selbst wieder⁴.

Die kritischen Einwände gegen Adorno bleiben jedoch nicht bei den genannten Punkten stehen, sie müssen um mindestens einen weiteren ergänzt werden, nämlich den, Adorno erteile nicht bloß etwaigen praktischen Absichten den Negativbescheid, sondern habe über „die schon in den fünfziger Jahren einsetzende Stagnation der Theorie“ (Scheible 1989, 137) sogar seine theoretischen Ziele letztlich aufgegeben: „Adorno zieht den theoretischen Anspruch ein“, so läßt auch Habermas verlauten (Habermas 1995a, 514). Das „in seiner Hoffnungslosigkeit regressive Denken“ (Knapp 1980, 82) liefere also nicht einmal mehr Theorie, welche sich ja als bestimmte Form von Praxis immerhin noch behaupten könnte, sondern führe zu einer Absage an diskursiv vermittelbare Theorie. Philosophie Adornoscher Prägung sei „von Musik nicht mehr zu unterscheiden“ (Scheible 1989, 141), in ihrer bewußten Form bloße Selbstdarstellung:

⁴ Im Duden findet sich als Kurzdefinition von „Aporie“: „Unmöglichkeit, eine philosophische Frage zu lösen, da Widersprüche vorhanden sind, die in der Sache selbst oder in den zu ihrer

„Ihr Darstellungsideal bezieht Adornos Theorie „aus der mimetischen Leistung des Kunstwerks, nicht aus dem Begründungsprinzip der neuzeitlichen Wissenschaft“.⁵ Absichtlich regrediert das philosophische Denken (...) zur Gebärde.“ (Habermas 1995a, 516)

Hinter Adornos Begriff der *Mimesis* vermutet Habermas dessen Konzept einer Versöhnung, d.h. einen positiven Gegenentwurf zur naturbeherrschenden instrumentellen Vernunft. Da aber bei Adorno – nach Habermas (stellvertretend für noch andere) – jedes Denken, Sprechen und Tun von instrumenteller Vernunft heillos durchsetzt sei, müsse dies ebenfalls für besagten Gegenentwurf gelten. Der Begriff der *Mimesis* sei somit *theoretisch-diskursiv* gar nicht explizierbar und allerhöchstens, wenn überhaupt, *außerhalb* wissenschaftlicher Theorie und Sprache, so in der Kunst zu suchen, zu finden und – wenn auch nur unendlich vage – darzustellen.

Zusammenfassend kann ich bis zu dieser Stelle festhalten:

1. Einige Interpreten unterstellen der Theorie Adornos, sie impliziere eine *Empfehlung zum Verzicht auf Praxis*.
2. Diese Empfehlung sei auf einen *totalen Negativismus* zurückzuführen, der Praxis immer schon einseitig als *instrumentelles Handeln* und damit als verwerflich sehe. Der Weg von der Theorie zu einer vernünftigen Praxis sei bei Adorno deshalb versperrt.
3. Die (so interpretierte) Argumentation Adornos enthalte den *Widerspruch*, dass sie auf sich selbst anwendbar sei und sich damit selbst dementiere. Zumindest Habermas vertritt die Ansicht, Adorno sei sich dieses Widerspruches bewußt gewesen, habe ihn allerdings als in der *Sache* gelegen angesehen, während er tatsächlich einer mangelhaften *Begrifflichkeit* geschuldet sei. Diese für real gehaltene, aber „tatsächlich“

Klärung gebrauchten Begriffen liegen.“ (Duden 1989, 132 – Hervorhebungen von mir, H.K.)
Mit dieser unschuldig anmutenden Definition ist man mitten im Thema.

⁵ Habermas zitiert hier R. Bubner 1980. Vielsagender Titel der Publikation, der auf einen angeblichen (theoretisch-diskursiv resignativen) Rückzug Adornos in die Kunst anspielen soll: „Kann Theorie ästhetisch werden?“ Vergleiche außerdem: Bräutigam 1975; Puder 1982; Wellmer 1985; Werckmeister 1971.

subjektiv verursachte Aporie habe schließlich dazu geführt, dass Adorno seinen theoretisch-diskursiven Anspruch eingezogen habe.

4. Die mangelhafte Begrifflichkeit der „älteren kritischen Theorie“ rühre vom *Erkenntnismodell* der Bewußtseinsphilosophie her, welches Erkenntnis auf Beziehungen zwischen *Subjekt* und *Objekt* reduziere. Dieses Modell sei verantwortlich dafür, dass schließlich alles Handeln bloß einseitig als instrumentelle Vernunft erscheine, während die Perspektive einer intersubjektiven Verständigung ausgeklammert bleibe.

Eine wesentliche Aufgabe meiner Arbeit wird darin bestehen, die Berechtigung dieser Kritik genauer zu untersuchen bzw. in Frage zu stellen.

2.2 Zustimmende Standpunkte

Dass Adorno viele Hürden auf dem Weg von der Theorie in die Praxis sieht, wird von den zustimmenden Standpunkten, die mir bekannt sind, nicht bestritten. Aber im Gegensatz zu den im letzten Abschnitt vorgestellten kritischen Punkten führt das keineswegs zur Distanzierung von Adorno:

„Noch die bestgemeinten Maßnahmen führen, wohin sie nicht wollen“, so Christoph Türckes Einschätzung der Aussichten einer aktuellen Praxis (Türcke 1990, 49). Und zur paradoxen Situation, in der sich der „Theoretiker“ damit befindet:

„Er ist der Absurdität ausgesetzt, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse ebenso überreif zur Umwälzung wie immun dagegen sind.“ (ebd. 51)

Das heißt: Für Türcke sind die Schwierigkeiten im Verhältnis von Theorie und Praxis *real* gegeben und *nicht* auf eine mangelhafte Begrifflichkeit zurückzuführen. Im Hinblick auf Adorno sagt er deshalb:

„Sein Verharren in der Negativität war keine philosophische Marotte, denn die Negativität, die er meinte, ist der gigantische weltweite Betrieb, in dem Praxis immer hektischer, aufreibender und

scheinhafter zugleich wird, in dem täglich unendlich viel geschieht und getan wird, aber kaum etwas, was über ihn hinausleuchtet und nichts, was ihn durchbricht.“ (ebd. 59)

Somit stützt Türcke allerdings eine Interpretation, die auch schon Adornos Kritiker vorgenommen hatten. Sie lautet: Nach Adorno ist der Weg von der Theorie zur Praxis *objektiv*, das heißt: aufgrund der gesellschaftlichen Realität, versperrt. Der Unterschied zu den kritischen Positionen ist, dass Türcke dieser vermeintliche Sichtweise Adornos *zustimmt*.

Auch Carsten Schlüter verteidigt zwar Adornos Ansichten zum Verhältnis zwischen Theorie und Praxis, doch liegt dieser Verteidigung ein anderes Verständnis zugrunde. Für ihn bleibt Adornos Auffassung des Theorie-Praxis-Problems nicht bei den *realen* Schwierigkeiten stehen, sondern geht darüber hinaus. Er betont, „daß Adorno in seinen Reflexionen über Theorie und Praxis ihrer Nichtidentität und Identität, ihrer Wahrheit und Unwahrheit nachgeht (...)“ (Schlüter 1990, 63 f.). Adorno versuche „Handeln und Vernunft in sich als aporetisch, sowohl zurichtend als auch erkenntnismöglichend, freiheitermöglichend und freiheitszerstörend (...)“ (ebd. 65) zu erfahren. Die reale Aporie bestehe also nicht bloß in einer realen Unmöglichkeit von der Theorie zu einer vernünftigen Praxis zu gelangen, sondern darin, „daß Vernunft sowohl Instrument von Macht und Herrschaft war und ist als auch das ihnen tendenziell Widerstehende, sowohl Apologie der Herrschaft als auch Kritik“ (ebd. 65 f.). Das würde heißen: Der Weg ist versperrt und ist es nicht, weil Theorie (als Element der Vernunft) im schlecht Bestehenden verhaftet bleibt und zugleich – auf welche Art und Weise auch immer – darauf nicht reduziert werden kann. Das klingt zunächst, mit Verlaub, nach schlechter Esoterik, aber bei Schlüter scheint dieser offensichtliche Widerspruch keine einfache Setzung zu sein, sondern zustande zu kommen, indem er sich auf eine bestimmte Systematik Adornos beruft. Diese Systematik sei *dialektischer* Art. Damit bin ich an weiteren schwierigen Punkten angelangt, die, wie bereits in der Einleitung erwähnt (siehe 1.3), in meiner Arbeit eine besondere Rolle spielen müssen: 1. Die Interpretation, Adorno definiere sich als Dialektiker (will heißen: sein Denken als dialektisches), ist common sense. Was aber versteht dann Adorno unter „Dialektik“ und kann das, was Adorno darunter

versteht, als solche angesehen werden? 2. Auch wenn die Behauptung allgemein anerkannt wird, Adorno wolle sein Denken als dialektisches verstanden wissen, so bestreiten einige doch, dass er diese Dialektik – wie auch immer sie bestimmt sei – durchgehalten hat. An entscheidenden Stellen, gerade in der Theorie von Theorie und Praxis, sei „seine“ Dialektik, sei jede *Systematik* abgebrochen. Dieser Vorwurf ist bereits im vorherigen Abschnitt in der Form „Adorno zieht den theoretischen Anspruch ein“ aufgetaucht. Die Konstatierung der realen Aporie zwischen Theorie und Praxis verweigere sich der „geschmeidigsten Dialektik“ (Habermas 1995a, 512).⁶

Meines Erachtens kommt niemand an dieser Stelle weiter, ohne die Frage nach der Bestimmung von „Dialektik“ zu streifen. Carsten Schlüter schlägt diesbezüglich folgendes vor:

„Das ist die Grundfigur der Dialektik, daß mit der Durchführung der Denkbestimmung der Gedanke sich auf die Bestimmung selbst zurückbeugen, sie in ihrer Begrenztheit erkennen und so nicht nur abstrakt das Nichtsein der Bestimmung, sondern auch die Möglichkeit des Andersseins dessen, was sie als ihren Gegenstand zu bestimmen meint, in nun bestimmter Negation fassen kann. Das Bestimmte ist als Bestimmtes immanent schon sein eigener Widerspruch, das Andere seiner selbst, dies impliziert schon die Konstitution des Inhalts der Bestimmung als Gegen-Stand des Denkens. Das grundsätzliche Unzureichende alles identifizierenden Denkens, und für Adorno bleibt Denken, auch kritisches, immer identifizierend, fordert geradezu die Selbstanwendung des Denkens auf sich als Reflexion, besonders wenn der Primat des Objekts im Subjekt bedacht wird.“ (Schlüter 1990, 71)

So abstrakt das Obige klingt, so wird doch immerhin deutlich, dass Schlüter dem Denken Adornos nicht nur in erkenntnistheoretischen Fragen (Subjekt-Objekt), sondern auch in Sachen Theorie und Praxis (in diesem Kontext befindet sich das Zitat) eine Systematik unterstellt, die in der „Grundfigur der Dialektik“ bestehe. Ihr entscheidender Aspekt sei die Zurückbeugung einer

⁶ Bedeutet das, dass Dialektik immer schon geschmeidig ist, derart dass jede nicht-geschmeidige keine wäre, oder womöglich, dass es zwei Sorten von Dialektik gibt, eine geschmeidige und eine nicht-geschmeidige?

Bestimmung auf sich selbst, wobei dieser Vorgang die Negation der Bestimmung zur Folge habe. Wenn nun die auf diese Weise beschriebene *negative Selbstbezüglichkeit* Teil einer Systematik ist, kann dann – so wäre meine Frage – Adornos angeblich totale Verdammungsurteil über Praxis (siehe vorheriger Abschnitt), welches ja als widersprüchlich deshalb erschien, weil es sich selbst in Frage stellte, nicht als eine Form negativer Selbstbezüglichkeit und damit als *Teil* einer bestimmten Systematik angesehen werden?

Wenn ich recht sehe, will Schlüter genau darauf hinaus, nämlich auf eine Strukturierung von Adornos Denken zu Theorie und Praxis nach besagter Grundfigur. Dabei ist mein Ausdruck „Strukturierung“ wegen seiner Nähe zu bloßer Syntax sicherlich unglücklich gewählt, um Schlüter wiederzugeben. Denn für ihn gilt: „Form- und Inhaltsbestimmung sind ineinander“ (Schlüter 1990, 72). Aber das Ob und Wie eines „Ineinander“ wäre – und das ist nun an mich gerichtet – zuerst zu untersuchen.

Festzuhalten ist: Nach Schlüter läßt sich Adornos Theorie diskursiv ordnen. Damit wendet er sich gegen diejenigen, die in Adornos Ausführungen keine systematische Ordnung erkennen können. Wenn ich im letzten Abschnitt von „Standardeinwänden“ gegen Adorno gesprochen habe, so handelt es sich bei dem Hinweis auf eine bestimmte Systematik Adornos inzwischen um eine „Standardverteidigung“ (vgl. beispielsweise: Görg o.J.; Müller-Doohm 1999, 66 f.; Rademacher 1993, 45 ff. u. 51 ff.; Ritsert 1996, 8 ff.). Schlüter schneidet diese Verteidigung – und das ist das Besondere – auf das Theorie-Praxis-Problem zu. Aber seine Auskünfte bezüglich dessen, was er unter Dialektik versteht und was er bei Adorno in Sachen Theorie und Praxis als dialektisch ansieht, müssen trotz ihrer qualitativen Dichte im gesteckten Rahmen (= fünfzehnteitiger Aufsatz) verbleiben. Eine, wenn nicht gar die wesentliche Aufgabe der vorliegenden Arbeit wird die eingehende Überprüfung von Schlüters These an und in Adornos Werk sein.

Damit ist es an der Zeit, die Verteidigungslinien kurz zusammenzufassen:

1. In puncto „Empfehlung zum Praxisverzicht“ lassen sich zwei Momente im Lager der Verteidigung wahrnehmen: Zum einem wird die Seite des Praxisverzichts anerkannt: Ja, Adorno sieht unüberwindbare Schwierigkeiten zwischen Theorie und einer im übrigen näher zu

bestimmenden Praxis. Zum anderen aber läßt sich der Hinweis vernehmen, Adorno bleibe nicht bei diesen Schwierigkeiten stehen, sondern sehe Theorie keinesfalls als völlig ohnmächtig an.

2. Diese Gegensätzlichkeit sei auch schon im angeblich totalen Negativismus enthalten, der eben nicht bloß negativ sei, bzw. in der Vernunft, die bei Adorno dann doch mehr beinhalte als bloß negativ aufzufassende instrumentelle Vernunft.
3. Die Bewegungen zwischen den offensichtlich gegensätzlichen Seiten ließen sich – so einige Interpreten – bei Adorno sehr wohl diskursiv nachvollziehen, weil er eben dialektisch argumentiere.

II. Hauptteil

3. Dialektik bei Adorno

„Ein Widerspruch ist nur dann ein Widerspruch, wenn er da ist. Man hat die Vorstellung, als ob von Anfang an ein Widerspruch in den Axiomen versteckt sein könnte, den niemand gesehen hat, so wie die Tuberkulose: Man ahnt nichts, und eines Tages ist man tot. So meint man nun auch: Eines Tages könnte vielleicht der versteckte Widerspruch ausbrechen und dann ist die Katastrophe da.“ (Ludwig Wittgenstein; zitiert nach Brendel 1992, 204)

„(...) der Widerspruch selber: der zwischen dem festgehaltenen und dem bewegten Begriff, wird zum Agens des Philosophierens.“ (Adorno; zitiert nach Ritsert 1997, 159)

3.1 Zur doppelten Bedeutung der strikten Antinomie für die Frage nach Adornos Dialektik

Um Adornos Verständnis bezüglich Theorie und Praxis bestimmen zu können, muss den bisherigen Erläuterungen zufolge (siehe Kapitel 1+2) zunächst auf seine besondere Art des Denkens und Argumentierens eingegangen werden. In diesem Zusammenhang ist zu klären, was „Dialektik“ bei Adorno heißen könnte. Der Eindruck, ich würde von einer Schwierigkeit in die andere geraten, trügt nicht, denn schließlich ist der Begriff „Dialektik“ nicht nur historisch aufgeladen, sondern womöglich nicht einmal bei Adorno erschöpfend auszuloten. Zwangsläufig muss ich hier Vereinfachungen vornehmen, die nicht unproblematisch sein dürften, aber meiner Ansicht nach schneller zu wesentlichen Punkten führen. Dabei schließe ich an eine Forschungslinie an, die ich unter anderem durch folgende Arbeiten repräsentiert sehe: 1. Thomas Kesselring: *Die Produktivität der Antinomie* (1984); 2. Jürgen Ritsert: *Kleines Lehrbuch der Dialektik* (1997); 3. Dieter Wandschneider: *Das Antinomienproblem und seine pragmatische Dimension* (1993) und *Grundzüge*

einer Theorie der Dialektik (1995). Die Arbeiten von Kesselring und Wandschneider beschäftigen sich vor allem mit der Dialektik Hegels – an der ohne Zweifel niemand vorbeikommt, der sich mit dem Hegelianer Adorno auseinandersetzen will –, während Ritsert den Begriff in größerer historischer Länge durchläuft, dabei unter anderem auf Kant, Hegel und Adorno als wesentliche Wegmarken eingeht, aber auch Kesselrings Darstellung aufgreift. Ich betrachte die drei Genannten deswegen als Repräsentanten *ein und derselben* Forschungslinie, weil sie die beiden folgenden für meine Hauptfrage sehr wesentlichen Merkmale in ihrer Auffassung von Dialektik teilen:

- a) Alle drei verstehen Dialektik zunächst (wenn auch nicht ausschließlich, vielleicht nicht einmal vorwiegend) als eine bestimmte Form von *Darstellung* und *Argumentation*. Das greife ich auf, nicht nur weil es an meine obige Fragestellung anknüpft, sondern auch, weil es mir eine Beschäftigung mit eventuell vorhandenen *real dialektischen* Prozessen erspart, zumindest vorerst. Zur Frage nach Realdialektik behaupte ich vorweg: Wer das bestimmen will, was „dialektische Argumentation“ bedeuten könnte, wird früher oder später zur Subjekt-Objekt-Problematik gelangen. Die Subjekt-Objekt-Problematik enthält unter anderem die Frage, ob eine Erkenntnis von Dingen in der Welt durch ein erkennendes Bewußtsein möglich ist, also auch: ob sprachliche Ausdrücke oder Denkformen Vorgänge bzw. Zustände der Wirklichkeit repräsentieren können. Diese Frage (und mit ihr die Subjekt-Objekt-Problematik) kann – wie ich später zu zeigen versuche – *dialektisch* bearbeitet werden. Erst im Anschluss an eine solche Bearbeitung lässt sich meiner Meinung nach sinnvoll darüber diskutieren, ob von „real dialektischen Prozessen“ gesprochen werden kann.
- b) Alle drei machen darauf aufmerksam, dass Dialektik im Kern vieles mit einer sogenannten *strikten Antinomie* gemeinsam hat. Auch das nehme ich auf und vertrete in Bezug auf Adornos Denken die These, dass die strikt antinomische Aussagenordnung den Kern seiner dialektischen Argumentation ausmacht.⁷ Das bedeutet umgekehrt: Ohne strikte Antinomie keine Dialektik. Ob die strikte Antinomie mehr ist als eine notwendige Bedingung, ob sie gar mit Dialektik gleichzusetzen sei, und

⁷ vgl. Ritsert (1997), von dem diese spezielle These in Bezug auf Adorno stammt.

wenn nicht, was dann noch zur Dialektik gehören mag, wird hier ebenfalls zu besprechen sein. Angestrebt wird nicht nur der Nachweis, dass strikte Antinomien fundamental für das Verständnis bzw. Selbstverständnis der dialektischen Argumentationsweise Adornos ist, sondern dass sie in dem mehrdimensionalen Gebilde, welches sie entfachen und deren Bestandteil sie sind, zugleich zur Dialektik werden. Eine strikte Antinomie alleine – so die Hypothese – macht vielleicht noch keine Dialektik, aber mehrere davon in ihrer spiralenförmig sich erhöhenden Ausgestaltung.

Ich versuche also an eine bestimmte Forschungslinie anzuschließen und verenge damit zwar einerseits mein Gesichtsfeld, doch andererseits verspreche ich mir davon einen verständniserweiternden Zugang zu Adornos Denken.

Allerdings gilt es den eben genannten Forschungsansatz weiter zu vertiefen bzw. zu verschärfen. Dieser reduziert den Zusammenhang zwischen Dialektik und strikter Antinomie oft auf strukturelle/syntaktische Aspekte. Ich meine hingegen, dass die Beschäftigung mit der strikten Antinomie zugleich wichtige inhaltliche/semantische Gesichtspunkte für die Bestimmung dialektischen Denkens eröffnet. Deshalb hat sie für mich eine *doppelte* Bedeutung bei der Frage nach Dialektik.

3.2 Was ist eine strikte Antinomie?

3.2.1 Erste Annäherung: Widerspruch, Nicht-Widerspruch, strikte Antinomie

Wer sich an die Regeln der Wissenschaft halten will, der muss im allgemeinen zwischen zwei Mengen von Aussagen bzw. Aussagensystemen unterscheiden können, zwischen der Menge X der widerspruchsfreien (konsistenten) Aussagen(-systeme) einerseits und der Menge $\neg X$ der widersprüchlichen Aussagen(-systeme) andererseits. Widersprüchliche Aussagen gelten dabei als falsch oder unwahr (vorausgesetzt ist eine zweiwertige Logik, denn nur in ihr gilt: „falsch“ und „unwahr“ sind äquivalent), womit auch gemeint ist, dass sie Folge eines Denkfehlers sind. Im Gegensatz dazu gelten widerspruchsfreie Aussagen(-systeme) als *wahr*, besser: als *potentiell wahr* oder *wahr bis auf*

Widerruf. Eine Aussage bzw. ein Geflecht von Aussagen wird solange als wahr angesehen, bis vielleicht doch ein zu Widersprüchen führender Fehler entdeckt wird. Dementsprechend lassen sich nach gängiger wissenschaftlicher Meinung Aussagen niemals (endgültig) verifizieren, allenfalls (endgültig) falsifizieren. Was wahr ist, ist es nur bis zur Entdeckung seines Gegenteils; was falsch ist, bleibt (zumeist) falsch. Und auf falschen Aussagen lässt sich keine wissenschaftliche Theorie gründen, die eine solche sein will; Konsistenz ist ihr oberster Maßstab.

Und das ist gut so. Denn Widersprüche der Sorte A und $\neg A$ gleichzeitig, *einfache Widersprüche* oder *einfache Kontradiktionen* also, sind eine höchst bedenkliche Angelegenheit. Zwar haben sie insofern einen Nutzen, dass sie auf etwaige Denkfehler hinweisen und mit einer erfolgreichen Fehlersuche eine verbesserte, weil dann hoffentlich fehlerfreie Lösung ermöglichen, aber das bedeutet noch lange nicht, sie könnten als Grundlage einer Aussagenordnung, einer Theorie gar, akzeptiert werden. Ein Widerspruch stellt zugleich den Anreiz dar, ihn loszuwerden.

Ein Standpunkt, der einfache Widersprüche legitimiert, lässt sich zwar dennoch behaupten – das kann man niemandem verbieten –, aber er kann nicht *sinnvoll* verteidigt werden, weil eine Verteidigung dieses Standpunkts schon selbst in Anspruch nehmen muss, wogegen er sich richtet. Denn die Aussage Y „Einfache Kontradiktionen sind legitim“ behauptet etwas Bestimmtes, also dass etwas gilt und dass sein Gegenteil nicht gilt. Sie erhebt – wie übrigens jede Aussage – den Anspruch, etwas zu bestimmen. Sollten aber, ihrem Inhalt zufolge, Widersprüche tatsächlich legitim sein, dann wären Bestimmungen nicht möglich, also auch die Aussage *selbst* nicht. Das lässt sich daran ablesen, dass sie ihr striktes Gegenteil $\neg Y$ „Einfache Kontradiktionen sind nicht legitim“ ebenfalls zulassen muss. Der Versuch einer Verteidigung macht sich somit eines *pragmatischen Widerspruchs* verdächtig. Auf den Begriff „pragmatischer Widerspruch“ wird noch ausführlicher einzugehen sein, vorerst soll er auf Behauptungen angewendet werden, die – wie im vorliegenden Falle – immer schon das Gegenteil dessen in Anspruch nehmen müssen, was sie behaupten.

Eine Anerkennung widersprüchlicher Aussagen würde jedoch nicht nur die Praxis des Bestimmens, damit die der Wissenschaft sowie vernünftigen

Denkens und Sprechens überhaupt gefährden, sie stellt auch das Verhältnis desjenigen, der Aussagen trifft, zur *Wirklichkeit*, über die die Aussagen getroffen werden, in Frage. Entgegen der Strömungen in der Wissenschaft, die die Wirklichkeit bzw. die Erkennbarkeit von Wirklichkeit stark anzweifeln (Stichwort: Radikaler Konstruktivismus), meine ich – und das kann ich leider erst an späterer Stelle begründen –, dass Aussagen sich notwendigerweise im Spannungsfeld zwischen Denken und Wirklichkeit bewegen *müssen*. Wenn ich aber die Existenz *einer* Wirklichkeit und die Möglichkeit ihrer Erkennbarkeit anerkenne, dann muss ich von einer konsistent bestimmbar ausgehen. Aussagen wie „Der Baum ist grün und nicht grün“ – wohlgemerkt: zur selben Zeit, am selben Ort, in derselben Hinsicht – können diese Wirklichkeit, wenn sie als *eine* existieren soll, unmöglich beschreiben. Widersprüchlichen Aussagen kann in der Wirklichkeit nichts entsprechen und dementsprechend verfehlen sie den Zweck einer Aussage, nämlich etwas auszusagen *über* etwas. Widerspruchsfreiheit ist notwendige Bedingung dafür, dass einer Aussage Objekte der Wirklichkeit zugeordnet werden können.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Nur widerspruchsfreie Aussagen garantieren (1) die Möglichkeit sprachlicher Bestimmung, damit die Praxis vernünftigen Sprechens, und (2) die Möglichkeit einer Beschreibung von Wirklichkeit. Widersprüche gefährden nach (1) das Verhältnis zu anderen sprachlichen *Subjekten*, mit denen über etwas gesprochen wird, und nach (2) das Verhältnis zu den *Objekten*, über die etwas ausgesagt werden soll. Konsistenz ist demnach notwendige Voraussetzung eines vernünftigen Verhaltens zu anderen Personen und zu Dingen.

Das unterstreicht die Verbindlichkeit der oben angezeigten Dichotomie der Mengen X und Non-X: Entweder eine Aussage/ein Aussagensystem ist widersprüchlich, dann ist sie/es falsch, oder sie/es ist widerspruchsfrei, dann ist es/sie potentiell wahr. Beides zugleich und ein Drittes ist nicht möglich.⁸

Dennoch scheint es eine dritte Menge von Aussagen zu geben: die Menge der strikten Antinomien. Strikte Antinomien sind Aussagenordnungen, die zwar widersprüchlich sind, aber offensichtlich nicht auf einem Denkfehler beruhen – oder sagen wir es vorsichtig: es konnte bisher nicht nachgewiesen werden, dass sie auf einem Denkfehler beruhen. Diese letzte Bemerkung muss bei all dem,

⁸ Vorausgesetzt, die Aussagen sind *semantisch korrekt* gebildet. Dazu später.

was folgt, im Hinterkopf behalten werden: Es gab offensichtlich fehlerfreie Widersprüche (z.B. die Paradoxie des Zenon, vgl. Hughes/Brecht 1978, 22 f.), die sich zu einem späteren historischen Zeitpunkt scheinbar auflösen ließen. Ich kann also keineswegs ausschließen, dass die Klassifikation von strikten Antinomien als „widersprüchlich und doch fehlerfrei“ ein bloß historischer Standpunkt und potentiell revidierbar ist. Die folgenden Ausführungen gelten bis zum Beweis ihres Gegenteils, vielleicht sind sie sogar einmal Voraussetzung dieses Beweises.

Eine erste Aufgabe dieser Arbeit wird sein, die *derzeitige* Möglichkeit einer solchen dritten Menge von Aussagen zu belegen. Übrigens kann ich nicht ausschließen, dass diese dritte Menge die beiden anderen in Frage stellt, dass also schließlich *alle* Aussagen in die Menge der strikten Antinomien fallen, oder dass die strikten Antinomien gar meine ganze schöne Einteilung der Aussagen in zwei bzw. drei Mengen zugrunde richten. Doch selbst wenn ich das nicht ausschließe, so will ich eine derart starke These gar nicht verfolgen – ich müsste ja dann belegen, dass *alle* Aussagen sich darin befinden –, sondern eine schwächere vertreten, die eben lautet: Nach aktuellem Stand der Erkenntnis gibt es Aussagenordnungen, die widersprüchlich und doch nicht schlichtweg falsch sind.

Dabei möchte ich die gehörigen Zweifel, die die Verbindung „widersprüchlich“ und „nicht falsch“ hervorrufen, weiterhin beachten, denn noch oben hatte ich gezeigt, dass widersprüchliche Aussagen *notwendigerweise* falsch sein müssen. Das legt einerseits nahe, dass strikte Antinomien mit einfachen Kontradiktionen trotz möglicher Gemeinsamkeiten nicht gleichzusetzen sind, und muss andererseits Wachsamkeit gebieten.

Zum Beleg der eben erwähnten schwächeren These reicht im Prinzip der Nachweis *eines einzigen* Elementes aus, welches zu dieser dritten Menge gehört. Ich werde jedoch mehrere Beispiele aufführen und, als weitere wesentliche Aufgabe dieser Arbeit, zu zeigen versuchen, dass Adornos kritische Theorie als Aussagensystem sich in *wesentlichen* Punkten – eine starke These wäre hier wieder: in *allen* Punkten – in dieser Menge bewegt, ja sogar, dass diese dritte Menge Basis (s)einer dialektischen Argumentation ist.

3.2.2 Merkmale und Ursachen der strikten Antinomie

3.2.2.1 Die Lügnerantinomie als Beispiel

In der Forschungsliteratur ist die Beschäftigung mit antinomischen Aussagenordnungen in doppelter Weise eingegrenzt. Zum einen geht sie in der Regel nicht über engere *logische* Untersuchungen hinaus, scheint also keine Relevanz für andere Bereiche des Denkens zu haben – und das obwohl Logik doch *auch* als Grundlage dieser anderen Bereiche des Denkens gilt. Zum anderen verbleiben die Antinomien selbst im Falle der logischen Analyse inzwischen zumeist im Bereich der Denkspielerei, während sie einst in der mathematischen Grundlagenforschung immerhin ein schwerwiegendes Problem darstellten (vgl. Brendel 1992, 45 ff.; Fritzsche 2001, 35; Hughes 1978, 12 ff.; Kesselring 1984, 98; Wandschneider 1993, 327).

Ich möchte die Merkmale und Ursachen der strikten Antinomie anhand eines scheinbar harmlosen Beispiels, der sogenannten *Lügnerantinomie*, besprechen.⁹ Dieses stammt aus eben jenem Bereich der Denkspielerei, doch es wird sich zeigen, dass die Existenz strikt antinomischer Aussagenordnungen nicht nur Konsequenzen für die engere (formale) Logik, sondern unweigerlich auch für weiter gefasste Bereiche unseres Denkens hat. Insofern stimme ich Elke Brendel zu, die in ihrer bemerkenswerten Arbeit zur Lügnerantinomie behauptet, „die tiefgreifenden philosophischen und metalogischen Implikationen der Lügner-Antinomie“ seien „kaum zu überschätzen“ (Brendel 1992, 215), denn diese enthalte „eine Fülle von höchst interessanten und wichtigen Einsichten in die Natur des menschlichen Reflexionsvermögens“ und trage „darüber hinaus zu einem tiefen Verständnis über das semantische Phänomen der Selbstreferenz und über den Wahrheitsbegriff bei“ (ebd. 212).

⁹ Damit versuche ich das zu vertiefen, was ich bereits in meiner Magisterarbeit zur Lügnerantinomie bzw. zu den Antinomien überhaupt erarbeiten konnte (vgl. Knoll 1999, 45-59).

3.2.2.2 Strukturierende Thesen

Um den recht langen Ausführungen zu Merkmalen und Ursachen einer strikten Antinomie besser folgen zu können, seien einige zusammenfassende und strukturierende Thesen vorangestellt:

These 1: Strikte Antinomien sind widersprüchliche Aussagenordnungen, die aber im Gegensatz zu einfachen Widersprüchen, erstens, zugleich eine *wechselseitige Implikation der sich negierenden Gegensätze* aufweisen und deshalb, zweitens, anscheinend nicht auf Denkfehler zurückzuführen sind.

These 2: Strikt antinomische Aussagenordnungen sind negativ¹⁰ selbstbezüglich, widersprüchlich und zirkelhaft – doch all das nicht auf einfache, sondern auf vielgestaltige Weise, nämlich so, dass eine strikte Antinomie die Keimzelle für eine Vielzahl von weiteren ist, die nebeneinander und übereinander (d.h. über mehrere Ebenen verteilt) entstehen können. Dieser zum Teil versteckte Formenreichtum soll hier mindestens ansatzweise entfaltet werden.

These 3: Negative Selbstbezüglichkeit scheint die eigentliche Ursache einer strikten Antinomie zu sein. Doch eine negative Selbstbezüglichkeit auf bloß semantischer Ebene ruft noch keine strikte Antinomie hervor; ihre besondere, d.h. antinomienspezifische Beschaffenheit besteht vielmehr darin, dass ein *semantischer Gehalt*, der sich auf sich selbst bezieht, mit seinen *pragmatischen Voraussetzungen* in Konflikt gerät (pragmatischer Widerspruch). Eine solche spezifisch ausgestaltete negative Selbstbezüglichkeit, eine, die sich nämlich auf mehreren Ebenen bewegt, ist die eigentliche Entstehungsursache der strikten Antinomien in einem engeren Sinne.

These 4: In einem weiter gefassten Sinne sind die Entstehungsbedingungen der strikten Antinomie, also auch die negative Selbstbezüglichkeit selbst, im Spannungsverhältnis zwischen Denken/Wirklichkeit oder Sprache/Welt oder Begriff/Sache oder Subjekt/Objekt zu verorten. Deshalb stößt man bei der Bearbeitung der strikten Antinomien immer wieder auf diesen Zusammenhang, was zeigt, dass sie nicht nur in struktureller, sondern ebenso in *inhaltlicher* Hinsicht von großem Interesse sind. Im übrigen – und das greift auf die nächsten Abschnitte vor – können diese Spannungsverhältnisse selbst strikt

¹⁰ „Negativ“ zunächst nicht wertend, sondern im Sinne von „logisch negierend“.

antinomisch geordnet werden. Es scheint, dass die Lügnerantinomie nur ein Repräsentant des strikt antinomischen Verhältnisses Sprache-Welt ist. Wenn sich das bestätigt, dann werden die strikten Antinomien endgültig aus dem Bereich bloßer Logeleien hinausbefördert.

These 5: Strikte Antinomien weisen einen doppelten Status auf, nämlich einen *objektiven* als auch einen *subjektiven*. Die ihr innewohnenden Widersprüchlichkeiten mögen zwar auch *an sich* bestehen und gerade in diesem Falle hinter dem Rücken der Subjekte eine besondere Wirkung entfalten, doch werden sie erst endgültig zum Leben erweckt, wenn ein solches Subjekt sie zu denken vermag. Selbstbezüglichkeit erhält damit eine *doppelte* Bedeutung: einmal als immer schon bestehende *Selbstbezüglichkeit an sich* und zum zweiten *als (Selbst-)Reflexion eines Subjekts*, das so erst zu einem wird. Mit anderen Worten: Erst die subjektive Reflexion kann die objektiv schon vorhandene Selbstbezüglichkeit entfalten, womit das Subjekt sich zugleich selbst entwickelt.

3.2.2.3 Merkmale der strikten Antinomie: Wechselseitige Implikation der Gegensätze auf mehreren Ebenen

Der Schweizer Wissenschaftler Thomas Kesselring hat in seiner Arbeit „Die Produktivität der Antinomie“ (Kesselring 1984) das, was bei ihm als strikte Antinomie gilt, ausführlich untersucht und näher bestimmt, um die *Verwendung* dieser Aussagenordnung bei Hegel und bei Piaget nachzuweisen. Als ein Beispiel für eine strikte Antinomie kann die sogenannte *Lügnerantinomie* gelten – bei manchen Autoren kann es statt „Lügnerantinomie“ auch „Lügnerparadoxie“ oder gar „Wahrheitsantinomie“ heißen. Wie oben angekündigt möchte ich diese aufgreifen, um die Besonderheiten einer strikten Antinomie zu verdeutlichen, auch wenn bei Kesselring selbst die Lügnerantinomie nicht unmittelbar im Zentrum der Überlegungen steht.

Ausgangspunkt der Lügnerantinomie ist die gewiß außergewöhnliche Aussage X: „Dieser Satz ist gelogen.“

In die strikte Antinomie gerate ich dann, wenn ich mich frage, ob die Aussage X wahr ist. Obzwar diese Frage naheliegt, stellt sie sich nicht automatisch, d.h. man kann sich auch nach ganz anderen Gesichtspunkten an den Satz heranwagen. Mit diesem scheinbar unbedeutenden Hinweis möchte ich darauf aufmerksam machen, dass, erstens, ein Subjekt notwendig ist, welches die Frage nach der Wahrheit der Satzaussage thematisiert, und deshalb, zweitens, strikte Antinomien auch da latent vorhanden sein können, wo sie unentdeckt bleiben, weil *niemand* die entscheidende Frage stellt.

Wenn dies aber im Falle des obigen Lügnersatzes geschieht, wenn also nach der Wahrheit der Aussage X gefragt wird, dann können nur zwei Positionen in Form von neuen Aussagen eingenommen werden:

Position/Aussage A: X ist wahr.

Position/Aussage $\neg A$: X ist nicht wahr.

Beide Aussagen schließen sich gegenseitig aus – wenn die eine gilt, kann nicht die andere gelten –, aber eine von beiden muss gelten. Dass es demnach kein Drittes geben kann, verweist auf die allgemein anerkannte – und zu Recht anerkannte – zweiwertige Logik: Entweder A oder $\neg A$, aber nicht beides. Wohlgermerkt geht es nicht um X oder $\neg X$, sondern um A oder $\neg A$! Denn wenn ich X: „Dieser Satz ist gelogen“ (Lügnersatz) und $\neg X$: „Dieser Satz ist nicht gelogen“ (Wahrsager) als Gegensatzpaar betrachte, gerate ich *nicht* in die nachfolgend beschriebenen Schwierigkeiten wechselseitiger Implikation, die eine strikte Antinomie charakterisieren.

Dennoch ist die Aussage X entscheidender *Bezugspunkt* für das, was kommt. Ihre Besonderheit besteht darin, dass sie auf semantischer Ebene selbstbezüglich (autologisch) ist – sie macht eine Aussage über sich selbst – und dass diese *Selbstbeziehung* in Form einer *Negation*, der Negation ihrer Wahrheit, beschrieben wird. Das hat einen durch *Widersprüche* gekennzeichneten *unendlichen Zirkel* zur Folge, sobald ich mich frage, was für die Aussage gilt, wenn sie gilt, und mich zur Beantwortung dieser Frage zwischen den beiden Positionen A „X ist wahr“ und $\neg A$ „X ist nicht wahr“ hin- und herbewegen muss. Es handelt sich um einen *Zirkel negativer Selbstbedingung*, insofern dass ein jedes Moment sein striktes Gegenteil verursacht: Nehme ich A an, nämlich dass „Dieser Satz ist gelogen“ wahr ist, dann folgt daraus, dass er nicht wahr ist, weil er ja selbst aussagt, dass er

gelogen ist. Aber genauso folgt umgekehrt, dass er wahr ist, wenn er nicht wahr ist, weil sein Gehalt damit nur bestätigt wird. So kann das Spiel wieder von vorne beginnen und unendlich weitergeführt werden, aber immer in den Bewegungen von A nach $\neg A$ und zurück. Das heißt: Wenn X wahr ist, dann ist X nicht wahr. Wenn X nicht wahr ist, dann ist X wahr. Oder: Wenn A , dann $\neg A$. Wenn $\neg A$, dann A . Kurzum, die Aussagen A und $\neg A$ implizieren sich wechselseitig, formal-logisch ausgedrückt:

$(A \rightarrow \neg A) \wedge (\neg A \rightarrow A)$; das heißt, sie sind äquivalent: $A \leftrightarrow \neg A$.

Wenn wechselseitige Implikation, also Äquivalenz von A und $\neg A$ notwendiges Kriterium für eine strikte Antinomie ist, dann kann eine abgewandelte Form der Lügnerantinomie übrigens nicht als strikte Antinomie klassifiziert werden. Diese abgewandelte Form lautet: Ein Kreter sagt: „Alle Kreter lügen.“ Auch hier lassen sich zwei Positionen einnehmen, nämlich:

A: Der Kreter sagt die Wahrheit.

oder

$\neg A$: Der Kreter sagt nicht die Wahrheit.

Aus A folgt zwar $\neg A$, denn wenn er die Wahrheit sagt, dann lügt er, weil er selbst ein Kreter ist. Aber aus $\neg A$ folgt nicht automatisch A , denn obwohl er als Kreter gelogen hat, muss das nicht für alle Kreter gelten. Die Aussagen implizieren sich *nicht* wechselseitig.

Die *wechselseitige Implikation* ist also eine absolut notwendige Voraussetzung für das Vorliegen einer strikten Antinomie. Vor allem für spätere strikt antinomische Argumentationen, die ich weniger von der formalen als von der inhaltlichen Seite her behandeln möchte, muss betont werden, dass A und $\neg A$ *nicht von außen her* jeweils begründet werden, sondern dass sie *sich selbst wechselseitig begründen*, obwohl sie sich *gleichzeitig strikt ausschließen*. Das unterscheidet sie einerseits von einfachen Kontradiktionen und andererseits von Argumentationen, in denen die darin vertretenen Positionen zwar auch streng gegensätzlich sind, aber dennoch für jede von ihnen gute, vielleicht gar zwingende Gründe angeführt werden können, doch diese Gründe *nicht* von der jeweils gegensätzlichen Position geliefert werden. Das ist aber bei der Lügnerantinomie der Fall. Dementsprechend heißt es bei Kesselring:

„Eine strikte Antinomie weist also immer zwei sich *negierende* und zugleich *implizierende* Seiten (bzw. Bedeutungen) auf. Aufgrund der wechselseitigen Implikation dieser Seiten (bzw. Bedeutungen) entspricht einer Antinomie die Äquivalenz zweier Aussagen, deren eine die Negation der anderen ist, und nicht nur – wie bei einem einfachen Widerspruch – die Konjunktion entgegengesetzter Aussagen.“ (Kesselring 1984, S. 98; kursiv Gedrucktes aus dem Original übernommen)

Diese Äquivalenz im Ausdruck „ $A \leftrightarrow \neg A$ “ soll nun allerdings weiter aufgeschlüsselt werden, weil ich die darin ebenfalls enthaltene wechselseitige Negation (vgl. obiges Zitat: „... deren eine die Negation der anderen ist ...“) mit „ $A \oplus \neg A$ “ noch genauer ausdrücken will – was zunächst als unnötige Verdopplung erscheint, denn es ist schon in den Bezeichnungen „A“ und „ $\neg A$ “ enthalten, dass sie nur mit einem ausschließenden „Oder“ verbunden werden können; doch soll diese legitime Verdopplung noch klarer machen, dass wechselseitige Negation und wechselseitige Implikation *gleichzeitig* im Ausdruck „ $A \leftrightarrow \neg A$ “, in einer strikten Antinomie also, vorhanden sind. Wenn ich das obige Zitat in formale Schreibweise überführen will, erhalte ich somit als Ausdruck für die strikte Antinomie:

$$(A \oplus \neg A) \wedge (A \leftrightarrow \neg A).$$

Die erste Klammer dieses ausführlicheren Ausdrucks enthält ohne Zweifel eine *Tautologie*, d.h.: die Aussage „entweder A oder $\neg A$, aber nicht beides“ ist immer wahr. Die zweite Klammer hingegen stellt eine *Kontradiktion* dar, sie ist niemals wahr. Deshalb heißt es bei Kesselring:

„Strikte Antinomien weisen also Merkmale von Tautologien (logischen Äquivalenzen) und zugleich von Widersprüchen auf (...).“ (Kesselring 1984, S. 98 f.)

Nun hatten wir von Kesselring ebenfalls vernommen, dass strikte Antinomien *nicht* mit einfachen Widersprüchen gleichzusetzen seien (vgl. Zitat auf der vorherigen Seite). Einfache Widersprüche bestehen in der Konjunktion entgegengesetzter Aussagen: $A \wedge \neg A$, z.B. „Die Rose ist rot“ und „Die Rose

ist nicht rot“. Darauf lassen sich strikte Antinomien aufgrund ihrer wechselseitigen Implikation *nicht* reduzieren. Und doch enthält auch der Ausdruck „ $(A \oplus \neg A) \wedge (A \leftrightarrow \neg A)$ “ schon in der zweiten Klammer eine einfache Kontradiktion, denn aus „ $A \leftrightarrow \neg A$ “ folgt streng logisch „ $A \wedge \neg A$ “.

Um die bisherigen vielfältigen Erkenntnisse bezüglich der strikten Antinomie ein wenig überschaubarer zu machen, möchte ich sie in folgender Abbildung und in der dazugehörigen Tabelle festhalten:

Abb. 1: Die strikte Antinomie auf ihrer Basisebene.

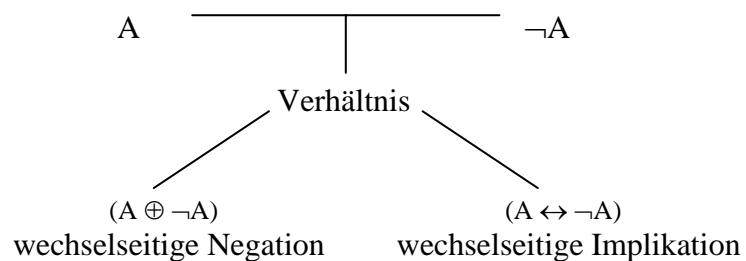


Tabelle 1: Zur Bedeutung der formalen Ausdrücke

$(A \oplus \neg A)$	$(A \leftrightarrow \neg A)$
wechselseitige Negation: Entweder A oder $\neg A$, es kann kein Drittes geben (tertium non datur). Beides zugleich ist nicht möglich.	wechselseitige Implikation: Wenn A, dann $\neg A$. Und: Wenn $\neg A$, dann A.
Strikte Trennung der Gegensätze	Einheit (wechselseitiges Enthaltensein) der Gegensätze
Tautologie	Kontradiktion
Ausschluss	Einschluss

Wichtiges Merkmal einer strikten Antinomie ist somit die wechselseitige Negation und Implikation der Momente, also „die logische Gleichzeitigkeit von Einschluß- und Ausschluß/Gegensatz/Beziehungen“ (Ritsert 1997, 101), d.h.:

„(a) Es bestehen strikte Gegensatzbeziehungen zwischen den einzelnen Momenten, also bis zum Gegensatzverhältnis zugespitzte Abgrenzungen und Beschränkungen (Ausschluß).

(b) Trotzdem beinhaltet ein jedes Moment Bestimmungen seines Gegenteiles und/oder sein Gegenteil und/oder der spezifischen Gegensatzrelation zwischen ihnen in sich (Einschluß).

(c) Dieses Verhältnis setzt die gesamte Konstellation der Momente in Bewegungen, deren besonderer Charakter durch *Reflexivität* gestiftet wird. (*dynamis*)“ (Ritsert 1997, S. 101; kursiv Gedrucktes im Original)

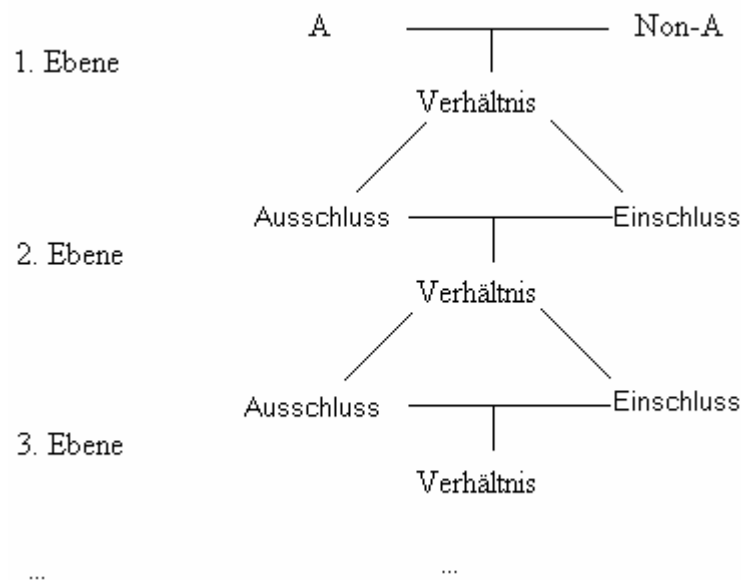
Überraschenderweise rechnet Jürgen Ritsert jedoch die oben besprochene Lügnerantinomie *nicht* zu den strikten Antinomien (vgl. Ritsert 1997, S.74 ff.) und doch meine ich, dass seine soeben zitierte Beschreibung gerade vor dem Hintergrund des oben Erarbeiteten auf die Lügnerantinomie sehr gut passt.

Die Gleichzeitigkeit von Ausschluss und Einschluss ist jedoch nur der Ausgangspunkt für weitere unbequeme Verwicklungen. Denn wenn ich die beiden Aspekte *Ausschluss* und *Einschluss* bzw. *Trennung* und *Einheit* unterscheide, muss ich bald feststellen, dass es sich dabei ebenfalls um gegensätzliche Momente handelt, die sich demnach wechselseitig ausschließen müssen, während ich doch behauptete, sie würden *gleichzeitig* bestehen. Dies führt zu einem weiteren Widerspruch, der sich in der formalen Schreibweise so ausdrückt, dass die beiden unvereinbaren Ausdrücke „ $(A \oplus \neg A)$ “ und „ $(A \leftrightarrow \neg A)$ “ mit einem „ \wedge “ nun doch vereinbar sein sollen. Der daraus resultierende, die strikte Antinomie repräsentierende Gesamtausdruck „ $(A \oplus \neg A) \wedge (A \leftrightarrow \neg A)$ “ *enthält* nicht nur eine Kontradiktion in der zweiten Klammer, sondern ist *als Ganzes* eine Kontradiktion.

Noch einmal anders formuliert: Die Tautologie der ersten Klammer, die den wechselseitigen Ausschluss der beiden Momente A und $\neg A$ ausdrückt, und die Kontradiktion der zweiten Klammer, die zugleich den wechselseitigen Einschluss von A und $\neg A$ betont, schließen sich ebenfalls wechselseitig aus – Tautologie (Ausschluss) und Kontradiktion (Einschluss) können nicht gleichzeitig bestehen –, und doch werden sie mit „und“ verknüpft. *Trennung* und *Einheit* oder *Ausschluss* und *Einschluss* der beiden Momente A und $\neg A$ sind selbst wieder sich wechselseitig ausschließende Momente, genauer gesagt: Momente des Verhältnisses zweier Momente. Ausschluss und Einschluss schließen sich aus, aber sollen dennoch, jedenfalls noch obigem Ausdruck,

gleichzeitig bestehen! Auf einer Basisebene werden also Momente relationiert, um auf einer nächsten Etage die Momente dieser Relation selbst ins Verhältnis zu setzen. Ich habe es hier abermals mit einem negativ selbstbezüglichen Prozess zu tun, der erhebliche Probleme bereitet. Da nämlich die *Relation der Relation* ebenso widersprüchlich ist wie die auf der Basisebene, wäre sie sozusagen eine „Verunmöglichung der Unmöglichkeit“. Noch schlimmer: Auch die Relation auf der höheren Etage weist ihrerseits die Momente „Ausschluss“ und „Einschluss“ auf, die nun ihrerseits strikt antinomisch zu diskutieren wären. Ich gerate so in einen sich über unendlich viele Ebenen hinziehenden Prozess (siehe Abbildung 2):

Abbildung 2:



Wird eine einzelne strikte Antinomie als solche anerkannt, so zieht sie fast notwendigerweise eine unendliche Zahl von weiteren nach sich. Ein zirkelhafter Widerspruch taucht nicht nur auf einer einzigen (Basis-)Ebene auf, sondern er reproduziert sich mit jeder Runde im Zirkel auf höheren Ebenen. Würde ich diese Auftürmung von Antinomien und Ebenen mit einem letzten Schlussstrich willkürlich stoppen, eine letzte Grenze ziehen nach dem Prinzip: hier muss nun Schluss sein, so würde die innere Widersprüchlichkeit dieses eingegrenzten Ganzen doch wieder über diese Grenze hinaustreiben. Die Frage, ob ich bei all dem nicht doch eine solche Grenze in Anspruch nehmen

muss, möchte ich vertagen. Sie wird später noch mehr an Bedeutung gewinnen, als mir lieb sein kann.

Sollte sich der Eindruck bestätigen, dass diese unendliche Kreisbewegung nicht nur auf einer Stufe stattfindet, sondern sich über mehrere, immer höhere Stufen spiralenförmig fortsetzt, dann wären die vielen Drehungen nicht bloß leere, damit sinnlose Wiederholungen. Vielmehr würde sich von Drehung zu Drehung trotz der Wiederkehr bestimmter Momente doch auch etwas verändern. Das hört sich nun seinerseits etwas widersprüchlich und viel zu abstrakt an. Außerdem mag es zum gegenwärtigen Zeitpunkt unwichtig sein, ob das Ergebnis der strikten Antinomie ein einfacher Zirkel oder ein sich spiralenförmig erhöhender ist, denn schließlich produzieren beide unüberwindbare Schwierigkeiten in Form von Widersprüchen und damit anscheinend Un-Sinn. Wie kann da aus einer *sinn*-losen Wiederholung eine *sinn*-volle werden?

Das kann ich hier noch nicht auflösen, doch will ich den so erarbeiteten Unterschied festhalten, weil er für spätere Überlegungen sehr bedeutsam sein wird.

Aufgrund des bisher Erarbeiteten lassen sich folgende miteinander zusammenhängenden Merkmale einer strikten Antinomie vermuten: negative Selbstbezüglichkeit, wechselseitige Implikation der Gegensätze und daraus resultierender Widerspruch, Zirkelhaftigkeit über mehrere Ebenen.

3.2.2.4 Die Ursachen einer strikten Antinomie: Negative Selbstbezüglichkeit genauer betrachtet

Der *negativen Selbstbezüglichkeit* kommt unter den im vorherigen Abschnitt genannten Merkmalen eine besondere Bedeutung zu, weil sie die strikt antinomische Aussagenordnung mitsamt ihrer zirkelhaften Erhöhung zu *verursachen* scheint.

Was genau ist aber an den Antinomien 1. *selbstbezüglich* und was ist dann 2. *negativ selbstbezüglich*?

Meine erste Vermutung, die sich aber als unzureichend herausstellen wird: *Selbstbezüglich* ist das *semantische* Verhältnis des sprachlichen Ausdrucks zu sich selbst:

„Es kann das Verhältnis eines *Satzes* sein, der *etwas über sich selbst aussagt*, oder eines *Begriffs*, der *unter sich selbst fällt* (bzw. *sich selbst zukommt*) oder eines Prädikates, dem *die Eigenschaft, für die es steht, zukommt*.“ (Kesselring 1984, 106; Hervorhebungen im Original)

Im Falle eines Selbstbezugs stellt sich also die Frage: angenommen sei eine Aussage, ein Begriff, eine Eigenschaft – was gilt dann für die Aussage, den Begriff, die Eigenschaft selbst, wenn sie/er gilt? Kesselrings Antwort:

„Doch ist den genannten Antinomien gemeinsam, daß in jeder von ihnen eine Selbstbeziehung negiert wird.“ (ebenda, 106)

Beides kann das Beispiel der Lügnerantinomie bestätigen, denn sie sagt etwas *über sich selbst*, insofern ist sie ohne Zweifel *semantisch selbstbezüglich*, und sie sagt es in *negativer* Weise, insofern ist sie *auf semantischer Ebene negativ selbstbezüglich*. Notwendige Bedingung dafür ist aber in der Lügnerantinomie, dass im sprachlichen Ausdruck selbst inhaltlich-semantisch eine Negation enthalten ist. Denn auch der positiv gefasste Satz „Dieser Satz ist wahr“ ist selbstbezüglich. Aber wenn ich mich frage, was denn für diesen Satz gilt, wenn er gilt, dann gilt er eben und damit bleiben weitere Schwierigkeiten aus. Hinzukommen muss im Falle der Lügnerantinomie – ich kann erst später zeigen, dass das nicht für jede strikte Antinomie gilt – die Negation des Prädikats, die offenkundig wird, wenn ich „Dieser Satz ist gelogen“ mit „Dieser Satz ist *nicht* wahr“ übersetze.

Die negative Selbstbezüglichkeit, die kennzeichnend für eine strikte Antinomie ist, gibt sich jedoch mit einer *einfachen* Verneinung der Selbstbeziehung nicht zufrieden. Vielmehr oszilliert sie zwischen *Nicht-Selbstbeziehung* und *Selbstbeziehung*. Das bedeutet konkret: Wenn der Satz des Lügners sich auf sich selbst bezieht, dann kann er sich gerade nicht auf sich selbst beziehen, da ja seine eigene Unwahrheit behauptet. Wenn er sich aber nicht auf sich selbst bezieht, dann gerade bezieht er sich auf sich selbst! Strikt antinomische

negative Selbstbezüglichkeit drückt sich demnach in zwei Richtungen aus, und dies in einer inzwischen wohlvertrauten Form: *Wenn Selbstbeziehung, dann Nicht-Selbstbeziehung*. Und: *Wenn Nicht-Selbstbeziehung, dann Selbstbeziehung*.

Dieser Aspekt kann übrigens mit Hilfe einer weiteren Antinomie auf die Spitze getrieben werden. Man frage sich nämlich, ob das Prädikat „heterologisch“, was gleichbedeutend mit „nicht selbstbezüglich“ ist, nun selbstbezüglich ist oder nicht! Wenn es sich auf sich selbst bezieht, dann ist es nicht selbstbezüglich. Wenn es sich nicht auf sich selbst bezieht, dann gerade ist es selbstbezüglich.

Doch nach dieser offensichtlich so plausiblen Konstruktion tauchen zwei schwerwiegende Probleme auf:

1. Eine negative Selbstbezüglichkeit auf semantischer Ebene ruft noch nicht automatisch eine strikte Antinomie hervor. Denn der negativ gefasste Satz „Dieser Satz ist nicht gelb“ ist auf semantischer Ebene negativ selbstbezüglich ... und resultiert nicht in einer strikten Antinomie! (vgl. Kesselring 1984, 105) Wenn dieser Satz gilt, dann gilt er eben. Oder anders: Wenn er sich auf sich selbst bezieht, dann bezieht er sich auf sich.
2. Umgekehrt gibt es strikte Antinomien, die inhaltlich/semantisch keine Negation aufweisen. Ein Beispiel dafür ist die Aufforderung „Sei spontan!“ (vgl. Watzlawick 1996, 171 ff.). Diese hat nicht nur eine Antinomie auf der Reflexionsebene, sondern ebenso auf der Verhaltensebene zur Folge; sie ist sozusagen eine *praktische* Antinomie, die darin besteht, dass die Aufforderung genau dann befolgt wird, wenn sie nicht befolgt wird, und umgekehrt. Eine Negation liegt hier nicht vor, es sei denn man würde „Sei spontan“ übersetzen mit „Sei nicht gehorsam“. Aber so ließe sich aus jeder Eigenschaft eine Negation machen, man müsste nur ihr Gegenteil negieren und schon hätte man eine synonyme Übersetzung. Warum führt dann aber der Satz „Dieser Satz ist nicht gelogen“ *nicht* in eine strikte Antinomie?

Es muss also weitere entscheidende Entstehungsbedingungen für eine strikte Antinomie geben. Diese hängen meines Erachtens nach wie vor mit negativer Selbstbezüglichkeit zusammen, doch ist diese nicht rein *semantischer* Art. Diesbezüglich versuche ich zu zeigen, dass semantische Selbstbezüglichkeit

erst dann in eine strikte Antinomie führt, wenn sie zugleich einen *pragmatischen* Widerspruch hervorruft!

Die Bezeichnung „pragmatischer Widerspruch“ übernehme ich von Dieter Wandschneider (vgl. Wandschneider 1993, 322). Die Besonderheit dieser Art des Widerspruchs besteht seiner Auffassung zufolge darin, dass ...

„(...) es sich hierbei nicht um einen Widerspruch zwischen Aussagen, sondern zwischen dem Inhalt einer Aussage und dem handelt, was für deren Formulierung notwendig präsupponiert sein muß (...). In diesem Relevantwerden sprachlicher Präsuppositionen wird ein genuin pragmatischer Aspekt sichtbar.“ (Wandschneider 1993, 322)

Wandschneider unterscheidet demnach zwei Sorten von Widersprüchen: a) Widersprüche zwischen Aussagen, beispielsweise „Die Rose ist rot“ und „Die Rose ist nicht rot“ (einfacher Widerspruch), b) Widersprüche zwischen propositionalem Gehalt einer Aussage und dem, was notwendigerweise für diese Aussage in Anspruch genommen, also „präsupponiert“ werden muss, damit sie überhaupt eine sinnvolle Aussage sein kann (pragmatischer Widerspruch).

Differenziert wird in b) zwischen der *Bedeutung* einer Aussage und ihren *außersprachlichen* Voraussetzungen. Diese Unterscheidung rekurriert auf die in der Sprachwissenschaft gebräuchliche zwischen *Semantik* und *Pragmatik*. Die Semantik beschäftigt sich – sehr allgemein gefasst – mit Sinn und Bedeutung sprachlicher Zeichen, die Pragmatik hingegen mit dem „weiteren Zusammenhang der menschlichen Verständigung mittels Sprache, eingeschlossen sprachliche Mittel, Sprecher/Schreiber und Hörer/Leser, Kontext, Erwartung an die Situation, Absichten und Wirkungen, die erzeugt werden“ (Duden 1984, 560). Scheinbar handelt es sich dabei um zwei völlig unterschiedliche, also *getrennte* Hinsichten auf Sprache. In einer Hinsicht wird nach sprachlichen *Inhalten* gefragt, in der anderen nach den *Begleitumständen* eines sprachlichen Ausdrucks, letzteres daran erinnernd, dass Sprache eines sprechenden Subjekts bedarf, welches zu anderen unter bestimmten Bedingungen spricht, ja mit und durch Sprache *handelt*.

Dass, so gesehen, jedes Sprechen automatisch ein Tun ist, damit eine pragmatische Dimension aufweist, kann mit Hilfe der Sprechakttheorie J.L. Austins (Austin 1972)¹¹ näher erläutert werden. Diese unterscheidet innerhalb der *Sprechhandlung* zwischen *lokutionärem* Akt einerseits und *illokutionärem* Akt andererseits.

Der „Akt des Etwas-Sagens heißt lokutionärer Akt“ (Grewendorf 1991, 386). Dieser lässt sich selbst noch einmal in drei verschiedene Unterkategorien unterteilen: a) phonetischer Akt: Sprechen als Äußerung von Lauten, b) phatischer Akt: Sprechen als Aussprechen von Wörtern, die „nach den grammatischen Konstruktionsregeln einer Sprache kombiniert sind, eine bestimmte Intonation besitzen etc.“ (Grewendorf 1991, 387), und schließlich c) rhetischer Akt: Sprechen als Bezugnahme auf etwas, indem etwas darüber gesagt wird; der mit dem Sprechen notwendigerweise vorgenommene rhetische Akt besteht also in *Referenz* und *Prädikation*, d.h. sobald ich spreche, beziehe ich mich auf etwas und kennzeichne es näher, indem ich ihm Prädikate zuordne. Dieser Aspekt ist im Hinblick auf meine späteren Gedankengänge besonders wichtig, denn er macht deutlich, dass Sprechen von Beginn an über bloße Semantik hinausgeht, weil es immer auch ein *Sich-Beziehen auf Außersprachliches* darstellt.

Das ist jedoch noch nicht alles. Der lokutionäre Akt ist nämlich begleitet von einem weiteren, der ausdrückt, wie das Gesagte zu gebrauchen ist, ob als „Warnung, Rat, Empfehlung“ (Grewendorf 1991, 387) oder – für mich sehr entscheidend – als *Behauptung*.

„Die Handlung, die man mit dem im lokutionären Akt Gesagten vollzieht (nach Austin heißt einen lokutionären Akt ausführen im allgemeinen >>auch und eo ipso<< einen illokutionären Akt ausführen), *indem* man etwas sagt, heißt *illokutionärer* Akt.“ (Grewendorf 1991, 387)

Sprechen heißt also nach der Theorie der Sprechakte, einen lokutionären und

¹¹ Hierbei greife ich vorwiegend auf die Darstellung der Sprechakttheorie durch Grewendorf zurück (Grewendorf 1991).

einen illokutionären Akt gleichzeitig auszuführen¹². Die Tätigkeit des Etwas-Sagens besteht aus einer doppelten Handlung, weil – so verstehe ich das obige Zitat – „etwas sagen“ im Sinne eines bloßen Von-sich-gebens von Lauten (beispielsweise) „durch sich selbst“ (siehe obiges Zitat: „eo ipso“) eine *weitere* Funktion erlangt und damit auch etwas Weiteres über sich sagt, nämlich wie das Gesagte verstanden werden soll (Selbstbezüglichkeit!). So ist der Satz „Die Rose ist rot“ nicht nur ein äußerlich wahrnehmbarer Akt des Sprechens, sondern enthält, indem er als Behauptung auftritt, zusätzlich eine verdeckte Verstehensanweisung. Diese muss übrigens nicht verdeckt sein, sondern kann explizit mitgeteilt werden, beispielsweise in dem Satz „Ich *behaupte*, dass die Rose rot ist“. Aber egal, ob die illokutionäre Rolle artikuliert wird oder nicht, sie ist immer schon vorhanden und vor allem hat sie Konsequenzen für den *semantischen Gehalt* des Gesagten, denn Behaupten ist keine bloß äußerliche Form des Sprechens. Vielmehr scheint dieser illokutionäre Akt notwendigerweise vom unsichtbaren Geltungsanspruch der *Wahrheit* begleitet zu sein, damit auch diesen Anspruch zu *beinhalten*! Mit anderen Worten: Behaupten ist eine Handlung, die den Anspruch auf die Vermittlung von Wahrheit erhebt! Dass der Geltungsanspruch der Wahrheit nicht der einzige zu sein scheint, der mit der Sprechhandlung verknüpft ist, sondern dass es mindestens zwei weitere gibt – den Geltungsanspruch der *Wahrhaftigkeit* und den der normativen *Richtigkeit* –, sei nur kurz erwähnt und soll hier zunächst nicht weiter vertieft werden (zur intensiveren Beschäftigung sei wiederum Habermas 1995, 415 ff., empfohlen). Entscheidend ist: Wenn eine Behauptung immer schon einen Anspruch auf Wahrheit impliziert, dann kann dieser selbst im Falle einer *nicht aufrichtig gemeinten Behauptung* nicht mehr zurückgenommen werden (vgl. Grewendorf 1991, 391). Das Subjekt, das die Behauptung aufgestellt hat, hat diese Handlung *de facto* und mitsamt der ihr innewohnenden Bedeutung ausgeführt, unabhängig von seiner *mental*en Einstellung gegenüber der Behauptung. Gesagt ist gesagt! Sobald die Handlung des Sprechens ausgeführt wurde, kann sie nicht widerrufen werden. Ebenso unsinnig wäre es zu sagen „Ich habe ein Buch gelesen, aber habe es nicht getan, weil ich es nicht so gemeint habe.“

¹² Außerdem gibt es einen *perlokutionären Akt*, der für meine Überlegungen keine Rolle spielt. Ausführlich diskutiert wird dieser bei Habermas, weil er ihm zur Bestimmung von „verständigungsorientierten Sprechhandlungen“ dient (Habermas 1995a, 385 ff.).

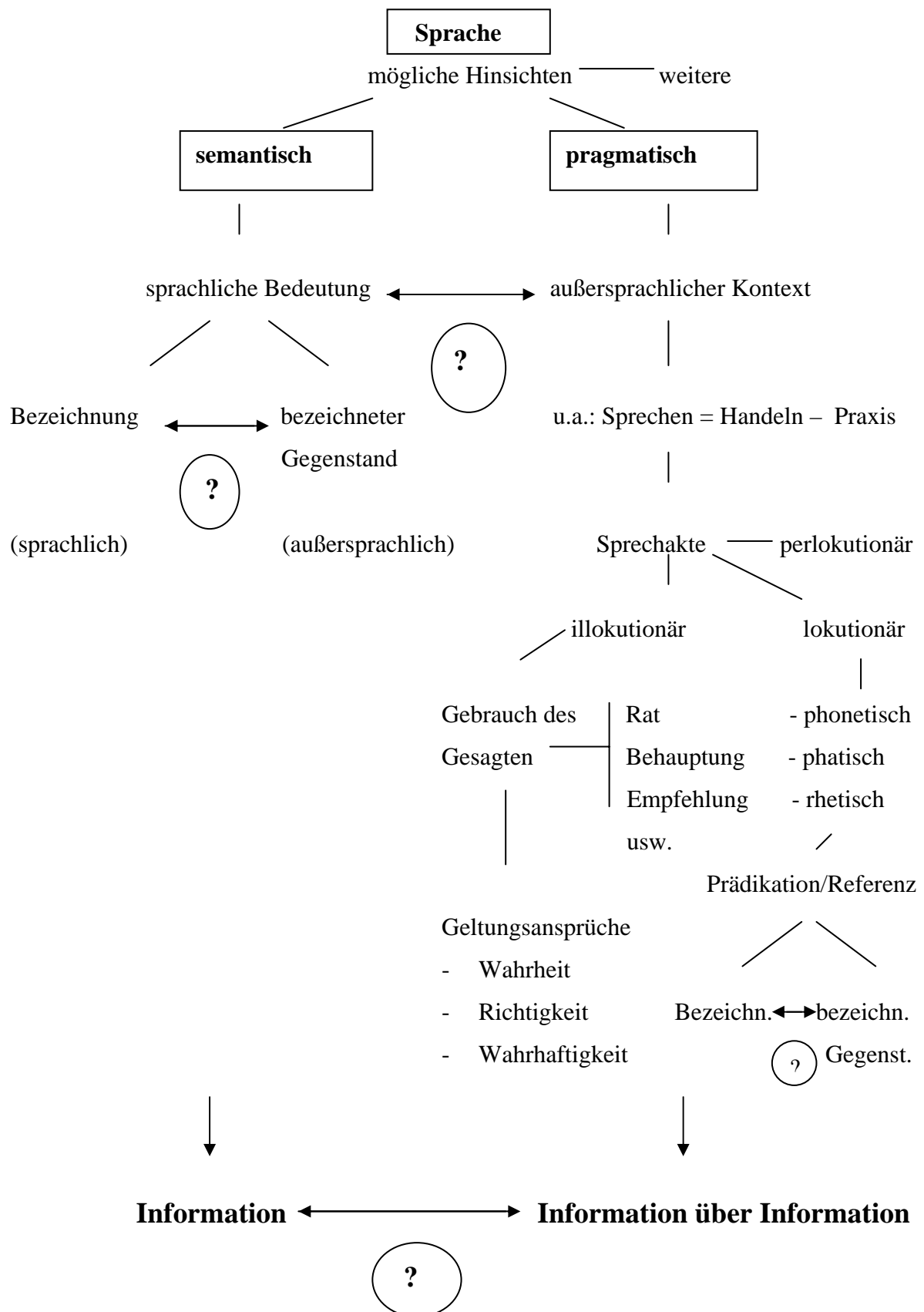
Durch diese Verflechtung von Sprache und Handeln enthält die Mitteilung „Die Rose ist rot“ unweigerlich die beiden Informationen A: „Die Rose ist rot“ und B: „Der Satz „Die Rose ist rot“ ist wahr“, wobei B eine Information über die Information A ist, als *Metainformation* der *Metasprache* angehört. In sich selbst und durch sich selbst beinhaltet der Satz eine zusätzliche Bedeutung.

Diese Form von Selbstbezüglichkeit – ich möchte sie als *pragmatische Selbstbezüglichkeit* bezeichnen – ist jedoch von der *semantischen Selbstbezüglichkeit* fein zu unterscheiden. Sie kommt nicht durch eine *inhaltliche* Selbstbeziehung zustande, sondern durch die pragmatischen Voraussetzungen eines jeden sprachlichen Ausdrucks. Diese Differenzierung ist nicht einfach, weil die pragmatischen Bedingungen anscheinend nicht bloß außersprachlich sind. Denn wenn eine pragmatische Bedingung für den sprachlichen Inhalt *bedeutsam* wird, wie lässt sie sich dann noch von den *semantischen* Momenten trennen? Ebenso umgekehrt: Wenn eine semantische *Bedeutung* darin besteht, dass einem sprachlichen Zeichen etwas *außerhalb* dieses Zeichens zugeordnet wird, wie lässt sie sich dann noch von pragmatischen Momenten trennen? Dieses Problem des Verhältnisses zwischen Sprache und Nicht-Sprache oder Sprache und Welt werde ich auch hier nicht los!

Auf das Verhältnis von Form und Inhalt übertragen heißt das: Jeder Inhalt hat notwendigerweise eine Form – ohne Form keinen Inhalt! –, aber beide stehen nicht unabhängig nebeneinander, denn die jeweilige Form beeinflusst den Inhalt nicht nur von außen, sondern ist bereits in seinem Inneren enthalten. (Zur Veranschaulichung des bisher Gesagten vergleiche Abbildung 3 auf der folgenden Seite)

Wenn ich es richtig verstehe – und damit bin ich wieder bei Wandschneiders „pragmatischem Widerspruch“ (vgl. Zitat S. 35) –, wäre eine „sprachliche Präsupposition“ ein Moment der sprachlichen Form, welches im Akt des Sprechens die inhaltliche Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks mitbegründet, obwohl es nicht direkt im proportionalen Gehalt verankert ist. In der Tat gilt für Wandschneider als Kennzeichen von „Sprache überhaupt (...), daß nämlich der Sprachvollzug selbst auch sinnkonstitutive Funktion haben kann, also die pragmatische Dimension von Sprache“ (Wandschneider 1993, 346).

Abb. 3: Mögliche Hinsichten auf Sprache und ihre inneren Verwicklungen



Im Falle einer Behauptung – so konnte oben gezeigt werden – ist *eine mögliche* Präsupposition der Anspruch von Wahrheit. Das ist im Hinblick auf mein Ausgangsproblem, die Lügnerantinomie, von *entscheidender* Wichtigkeit, denn dort ist der pragmatische Widerspruch offensichtlich. Der Satz „Dieser Satz ist gelogen“ ist eine Behauptung, die aus pragmatischen Gründen Wahrheit beanspruchen muss.¹³ Über die vorliegende Mitteilung „Dieser Satz ist gelogen“ erhalte ich so eine weitere Mitteilung, eine Metainformation, die lautet: „Der Satz „Dieser Satz ist gelogen“ ist wahr“.

Der pragmatische Anspruch steht also dem semantisch selbstbezüglichen Gehalt strikt entgegen, d.h. bei genauerer Betrachtung kommen hier zwei Formen von Selbstbezüglichkeit zusammen, die zudem ineinander verwickelt, also kaum klar zu trennen sind. Zum einen liegt eine *semantische* Selbstbezüglichkeit vor, die uns von Beginn an als besondere Bedingung der strikten Antinomie bekannt war. Sie besteht darin, dass der Satz in seiner Bedeutung unter sich selbst fällt, so dass er immer wieder in sich selbst eingesetzt werden kann, z.B.: „ „Dieser Satz ist gelogen“ ist gelogen“ ist gelogen“. Zum anderen haben wir es mit einer *pragmatischen* Selbstbezüglichkeit zu tun, weil jeder Satz als Sprechakt *immer* auch eine Mitteilung *über sich selbst* macht, egal ob er in semantischer Hinsicht selbstbezüglich ist oder nicht! Die pragmatische Bedeutung eines Satzes bleibt aber nicht ohne Folgen für die semantische, denn sie gibt eine Information über die Information, sie sagt, wie das auf semantischer Ebene Ausgedrückte zu verstehen bzw. zu verwenden sei, greift somit in die semantische Bedeutung ein, doch in den *allermeisten* Fällen nur, indem sie die inhaltliche Bedeutung in eine bestimmte Richtung weist, sie höchstens modifiziert, also harmlos bleibt. Im Falle des Satzes „Dieser Satz ist gelogen“ *kollidieren* die beiden jedoch, die pragmatische Bedeutung modifiziert die semantische nicht bloß, sie steht ihr vielmehr *strikt entgegen*. Und genau das ist ein wesentliches Moment der Lügnerantinomie, von dem ich annehme, dass es bei allen strikten Antinomien eine entscheidende Rolle spielt.

Vor allem macht das deutlich, warum der Satz „Dieser Satz ist nicht gelb“ trotz der vorhandenen semantischen Selbstbezüglichkeit nicht in eine Antinomie führt: weil nämlich der proportionale Gehalt des Satzes keiner der hier

¹³ Muss sie das? Man versuche das Gegenteil anzunehmen!

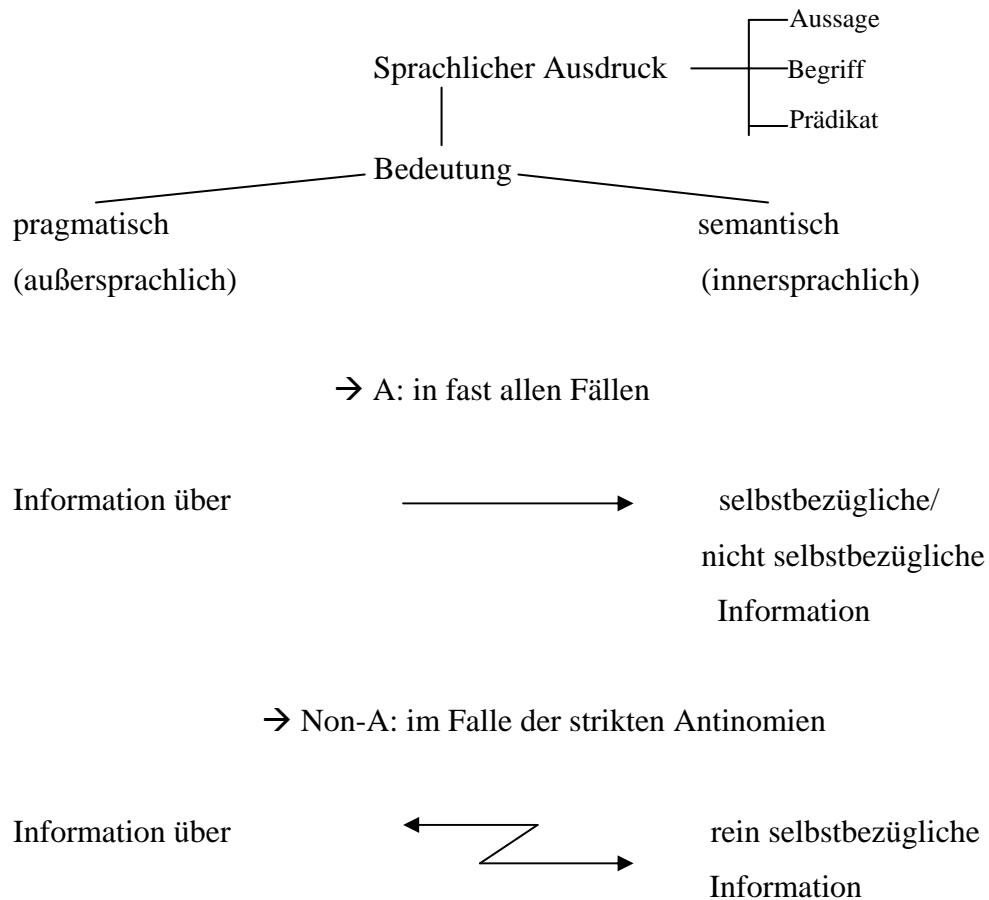
erwähnten und auch keiner hier nicht behandelten pragmatischen Voraussetzungen/Präsuppositionen widerspricht, denn letztere haben nichts mit der Farbgebung eines sprachlichen Ausdrucks zu tun. Und es erklärt, warum die Aufforderung „Sei spontan!“ in eine strikte Antinomie führt, obwohl sie keine Negation beinhaltet. Die pragmatische Information, die der Ausdruck über sich selbst gibt, ist: „Dies ist eine Aufforderung, die befolgt werden soll.“ Die inhaltliche Botschaft lautet hingegen: „Entscheide selbst, befolge keine Aufforderungen, die von außen kommen“ (wieder eine interessante Konstellation zwischen Innen und Außen übrigens). Diese beiden Informationen widersprechen sich! Negativ ist die negative Selbstbezüglichkeit also nur, weil sich semantische *und* pragmatische Selbstbezüglichkeit wechselseitig *negieren*.

Warum aber führt dann „Ein Kreter sagt, dass alle Kreter lügen.“ nicht in eine strikte Antinomie, wenn doch auch hier ein pragmatischer Widerspruch vorliegt, insofern dass der Kreter etwas negiert, was er zugleich beanspruchen muss? Das liegt meiner Ansicht nach daran, dass dieser Satz auf semantischer Ebene nicht *rein* selbstbezüglich, sondern *auch fremdbezüglich* ist. Der Kreter sagt nicht nur etwas über sich selbst, sondern über *alle* Kreter. Die Aussage „Dieser Satz ist gelogen“ bezieht sich aber nur auf sich selbst, ist so gesehen rein selbstbezüglich.

Ich fasse nun den bisherigen Stand meiner Untersuchung zusammen:

- Pragmatische Selbstbezüglichkeit eines sprachlichen Ausdrucks ist scheinbar immer schon gegeben. Sie vermittelt eine positive Information über die semantische/inhaltliche. Wenn aber die semantische Bedeutung, 1., rein selbstbezüglich ist und zudem, 2., der pragmatischen widerspricht (pragmatischer Widerspruch), dann entsteht eine strikte Antinomie. Eine strikte Antinomie ist also nicht gleichzusetzen mit einem einfachen Widerspruch, bei dem der Widerspruch zwischen zwei gegensätzlichen *semantischen* Gehalten besteht („eckige Kugel“) und nicht zwischen semantischem Gehalt und pragmatischer Metainformation. (Vergleiche Abbildung 4).

Abbildung 4: Die Selbstbezüglichkeit sprachlicher Ausdrücke im allgemeinen sowie strikter Antinomien im besonderen.



- Daraus ergibt sich eine Gebrauchsanweisung für die Bildung von mindestens einigen strikten Antinomien: Man nehme eine pragmatische Voraussetzung sprachlicher Ausdrücke. Um welche zu finden, empfiehlt es sich, die Menge der möglichen illokutionären Akte der Sprechhandlung (vgl. Grewendorf 1987, 390 ff.) bzw. die mit ihnen erhobenen Ansprüche (vgl. Habermas 1995, 415 ff.) heranzuziehen. Ist eine solche Voraussetzung gefunden, muss sie zum semantischen Gehalt eines sprachlichen Ausdrucks werden, aber so, dass sie sich als Voraussetzung zugleich negiert (negative Selbstbezüglichkeit) und der sprachliche Ausdruck sich ausschließlich auf sich selbst bezieht (reine Selbstbezüglichkeit). In Aussagen, die nach der Form der Lügnerantinomie gebildet sind, lässt sich das besonders leicht bewerkstelligen, zum Beispiel: a) „Dieser Satz verspricht dir nichts.“, b) „Dieser Satz teilt dir nichts mit.“, c) „Dieser Satz ist kein Urteil.“

- Wenn damit in einem engeren Sinne die Entstehungsbedingungen einer strikten Antinomie genannt sind – ich setze das hier bis zum Beleg des Gegenteils voraus –, dann ist festzustellen, dass sie in einem weiter gefassten Sinne im Verhältnis zwischen *Sprache* und *Welt* oder *Sprache* und *Nicht-Sprache* liegen. Denn nur durch die notwendige, aller Sprache mitgegebenen Verwicklung zwischen innersprachlichen Informationen, d.h. semantischen Bedeutungen, und außersprachlichen Informationen über diese Informationen, d.h. pragmatischen Präsuppositionen, kann es im speziellen Falle der strikten Antinomien zu der alles entscheidenden Kollision der beiden kommen. Das stellt die strikte Trennung außersprachlich-innersprachlich bzw. Sprache-Nichtsprache, damit unser gesamtes Weltbild (bzw. Sprachbild) in Frage! Wenn nämlich Bedingungen außerhalb der Sprache den sprachlichen Sinn mitbestimmen, wie können sie dann rein außersprachlich sein? Und umgekehrt: Wenn semantische Bedeutungen immer schon einen Bezug zu Dingen außerhalb der Sprache herstellen, indem sie den Bedeutungen etwas zuordnen, wie können sie dann rein innersprachlich sein? Diese Frage ist, wenn auch in verschiedenen Formulierungsweisen, ein/das Grundthema der vorliegenden Arbeit, nicht zuletzt, weil sie meines Erachtens ein/das Grundthema der Philosophie Adornos ist!

- Eine letzte Verschärfung: Als Bedingung für die Entstehung einer strikten Antinomie hatte ich genannt, dass ein aus der illokutionären Rolle eines sprachlichen Ausdrucks abzuleitender Geltungsanspruch in Konflikt mit dem semantischen Gehalt dieses Ausdrucks gerät. Der Satz „Dieser Satz ist nicht gelb“ führte *nicht* in eine strikte Antinomie, weil die Farbgestaltung eines Ausdrucks, im Gegensatz zu einem Anspruch auf Wahrheit, nicht seinen pragmatischen Voraussetzungen widerspricht. Dies ist ein wesentlicher Unterschied zwischen den Prädikaten „gelb“ und „wahr“. Genauer betrachtet lässt sich dieser Unterschied auch daran festmachen, dass „gelb“ eine einfache Eigenschaft bezeichnet, während „wahr“ auf eine Beziehung zielt, ein *relationaler* Begriff ist. Dingen werden Eigenschaften *zugeordnet*, aber auch diese *Zuordnungen selbst* haben Eigenschaften. Und genau auf diese zielen relationale Begriffe: Sie bezeichnen keine Dinge im

Sinne einfacher Gegenstände, sondern Beziehungen. Die aus der illokutionären Rolle sich offenbar notwendigerweise ergebenden Geltungsansprüche (z.B. Wahrheit) stellen solche Beziehungen dar. Wenn so gesehen das Wesen von Sprache darin besteht, eine Beziehung herzustellen, sie also immer schon eine *Beziehung auf etwas* darstellt – das ist übrigens nicht nur auf die illokutionäre Rolle des Sprechens zurückzuführen, sondern war sogar bereits im lokutionären als *Akt der Referenz* enthalten – und dieses Wesen inhaltlich *negiert* wird, dann heißt das: der sprachliche Ausdruck negiert seinen eigenen notwendigerweise in ihm enthaltenen Beziehungs-Anspruch. Insofern ist er reine negative Selbstbezüglichkeit, die in den oszillierenden Prozess einer strikten Antinomie führt: Wenn der Satz „Dieser Satz ist gelogen“ sich auf sich selbst bezieht, dann bezieht er sich nicht auf sich selbst, und wenn er sich nicht auf sich selbst bezieht, dann bezieht er sich auf sich selbst. Das widersprüchliche Potential der strikten Antinomie liegt sozusagen in *an sich* vorhandener negativer Selbstbezüglichkeit. Dieses Potential wird genau dann aktiviert, sie wird zu einem Problem *für mich*, wenn ich frage, ob diese negative Selbstbezüglichkeit sich auf sich selbst beziehen könnte. Nehme ich an, „Entsprechung“ sei ein anderes Wort für „Beziehung“, dann wird verständlich, warum Dieter Wandschneider als Ausgangspunkt strikter Antinomien den „Begriff der Nichtselbstentsprechung in seiner Selbstanwendung“ (Wandschneider 1993, 332) nennt, denn die Eigenschaft dieses Begriffs besteht gerade darin, sich *nicht* auf sich selbst zu beziehen, was zu widersprüchlichen Verwicklungen führt, wenn ich daraufhin den Begriff doch auf sich selbst anwende.

„Wesentlich ist zunächst nur, daß es im gegenwärtigen Zusammenhang zentral um das *Entsprechungsverhältnis von (Bezugs-)Begriff und Eigenschaft* geht, wobei die *Bedeutung* des Bezugsbegriffs *selbst* eine solche Relation zwischen Bezugsbegriff und Eigenschaft ausdrückt. Die fragliche Beziehung ist – hier in ihrer negativen Version als *Nichtentsprechung* – also im Bezugsbegriff, d.h. in dem einen Relat dieser Relation, nochmals *semantisch modelliert* und bestimmt in dieser Weise wiederum das Entsprechungsverhältnis

zwischen diesem Bezugsbegriff und möglichen Eigenschaften. Es ist unschwer zu sehen, daß damit gewissermaßen eine *Rückkopplung* entsteht, die im vorliegenden Fall eines *negativen* Bezugsbegriffs einen Bedingungszusammenhang von der Art einer *negativen Selbstbedingung* konstituiert.“ (Wandschneider 1993, 336; kursiv Gedrucktes im Original)

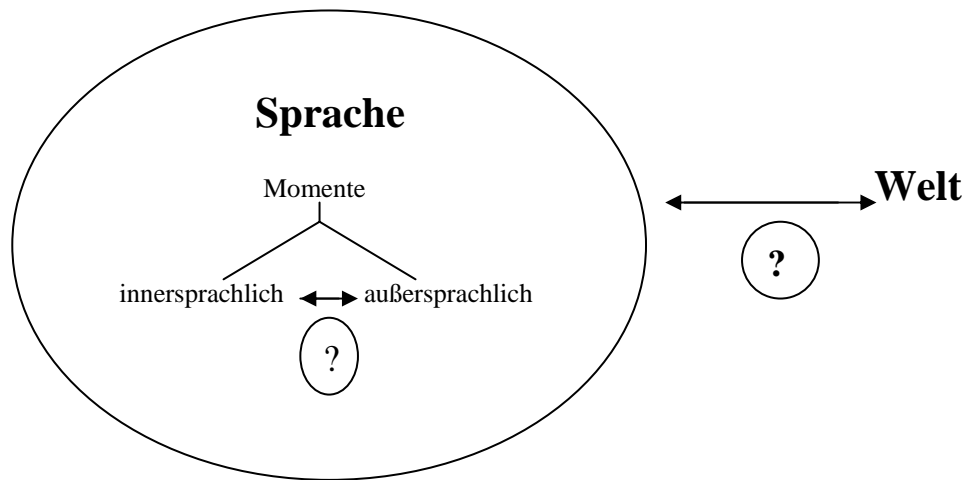
Dies verdeutlicht noch einmal, wenn auch in anderer Formulierungsweise, das Wesen einer strikten Antinomie: negative Selbstbezüglichkeit, die sich auf sich selbst bezieht und sich gerade dadurch nicht auf sich selbst bezieht sowie umgekehrt, all das hervorgerufen durch eine äußere Beziehung die im strikten Gegensatz zu einer inneren besteht, wobei beide doch nicht zu trennen sind.

3.2.2.5 Das Problem der Sprache

Mit dieser Überschrift erhebt sich die Frage: Was soll an Sprache problematisch sein? Wir gebrauchen sie tagtäglich und offensichtlich funktioniert sie doch (jedenfalls meistens), denn wir können schließlich mit ihrer Hilfe über alles reden, sogar über die Sprache selbst. Die praktischen Möglichkeiten von Sprache scheinen unbegrenzt zu sein und stoßen nur in so seltenen Fällen wie der Lügnerantinomie auf ein Hindernis. Doch dieses praktische Hindernis könnte ein Hinweis auf *tieferliegende* theoretische Schwierigkeiten sein. Mit anderen Worten: Könnte es sein, dass Sprache *theoretisch* gar nicht so unproblematisch ist, wie wir sie *praktisch* gebrauchen? Und: Falls ja, könnte das dann auf unsere Sprachpraxis zurückwirken?

In den zurückliegenden Abschnitten war zunächst vorausgesetzt, dass Sprache zwar einerseits von der Welt, von Nicht-Sprache also, streng zu trennen ist, aber andererseits außersprachliche Momente *in sich* enthält. Denn Sprache ist zweierlei: (semantische) Bedeutung und (pragmatische) Form. Sie ist Inhalt und im Akt des Sprechens auch außersprachliche Handlung. Und diese Handlung wirkt paradoxerweise bis in die Bedeutung des sprachlichen Ausdrucks hinein. Das heißt: die Form, ein Außen, ist Teil des Inhalts, des Inneren (vgl. Abb. 5).

Abb. 5: Das Verhältnis Sprache-Welt



Dass Nicht-Sprache so gesehen in Sprache enthalten ist, könnte mich dazu verleiten, die rigorose Trennung zwischen Sprache und Nicht-Sprache abzumildern, dergestalt dass es zumindest eine Schnittmenge zwischen beiden gäbe. Nicht-Sprache könnte dann durchaus in Sprache sein.

Nun gebietet aber schon meine sprachliche Benennung der beiden Momente, nämlich Sprache und Nicht-Sprache, ihre disjunkte Trennung. Wie kann etwas beides zugleich sein? Die Theorie der Sprechakte kann – so meine ich – sogar zeigen, dass ich einen kategorialen Unterschied zwischen Sprache und Nicht-Sprache bereits in Anspruch nehmen muss, sobald ich spreche. Denn Sprechen als Sprechakt ist auch ein Akt der Referenz und der Prädikation, d.h. es ist ein Sich-Beziehen auf etwas und eine Bestimmung dieses Etwas als etwas Bestimmtes. Und das setzt voraus, dass dieses Etwas nicht im Sprechen selbst, sondern außerhalb liegt. „Sprechen über etwas“ muss demgemäß gleichbedeutend sein mit „Sprechen über etwas, das nicht in dieser Sprache selbst liegt“. Das klingt abstrakt und wird auch inzwischen gerne, selbst in den Wissenschaften, vernachlässigt, aber man mag sich vor Augen halten, dass ohne diese strenge Trennung Wahrheit gar nicht möglich wäre. Der Begriff der Wahrheit impliziert ein Ding außerhalb der Sprache, über das *wahr gesprochen* werden kann.

„Na schön“, könnte man entgegnen, um auf dem Moment der Untrennbarkeit zu beharren, „dann gibt es halt (in Wahrheit) keine Wahrheit.“ „Die Ablehnung

von Wahrheit jedoch“, so entgegne ich meinerseits, „muss schon Wahrheit im Akt des Sprechens beanspruchen, wie sonst wäre eine Aussage wie „Es gibt keine Wahrheit“ selbst zu verstehen?“ Dementsprechend müssen auch Sätze wie „Es gibt keine strikte Trennung zwischen Sprache und Nicht-Sprache“ bzw. noch schärfer „Alles ist Sprache“ ihr Gegenteil voraussetzen, indem sie präsupponieren, ihr Gehalt sei (vollkommen) wahr.

Insgesamt gerate ich in das Dilemma, eine Trennung zwischen Sprache und Nicht-Sprache aufrechterhalten zu müssen, obwohl ich sie gar nicht aufrechterhalten kann, weil Außersprachliches *innerhalb* der Sprache liegt. Dieses Dilemma scheint mir theoretisch immer schon existent, wird jedoch praktisch erst relevant in bestimmten Fällen, besonders in der Lügnerantinomie. Doch die schon einmal gestellte Frage bleibt, ob das theoretische Potential des Dilemmas nicht eigentlich *grundsätzlich* in praktische Relevanz umschlagen kann, dass es sozusagen nur schläft, aber jederzeit geweckt werden kann bzw. klammheimlich schon dann wirkt, wenn es gar nicht zu wirken scheint. Als Beispiel: Wenn Sprache und Nicht-Sprache in einem solchen Verhältnis zueinander sich befinden, wie kann ich dann noch *über mich selbst* sinnvoll sprechen, ein „Ich“ in Anspruch nehmen, wenn doch dieses „Ich“ etwas Fremdes sein muss, weil Sprechen zugleich Fremdbezug ist? Wie könnte ich auf der anderen Seite dieses „Ich“ vermeiden? Und: Wie kann ich das alles zusammen denken, wenn es sich doch ausschließt?

3.3 Zum Umgang mit strikten Antinomien

Wenn das im vorhergehenden Abschnitt Entwickelte stichhaltig ist, dann sind strikte Antinomien nicht auf einfache Kontradiktionen und damit auf einfache Denkfehler zurückzuführen. Außerdem scheint ihre Analyse eigentümliche Verwicklungen zwischen außersprachlichen und innersprachlichen Bedingungen der Sprache aufzudecken. Das dürfte ein Hinweis darauf sein, dass sie mehr sind als bloße Denkspielereien, sie vielmehr wichtige Gesichtspunkte der so grundlegenden Bereiche *Denken*, *Sprechen* und *Tun* berühren.

Dennoch enthalten strikte Antinomien Widersprüche, die kaum hinzunehmen sind. Wie soll man mit ihnen also umgehen?

Zur Beantwortung dieser Frage ergeben sich folgende Möglichkeiten:

- Die Entstehungsbedingungen strikter Antinomien werden weiter untersucht und offengelegt, weil nicht auszuschließen ist, dass sie doch einen Fehler, einen noch nicht entdeckten, enthalten. Vielleicht werfen solche Untersuchungen auch dann etwas ab, wenn sie nicht zu ihrem eigentlichen Ziel, der Aufdeckung eines Fehlers, führen; so könnten sie zum Beispiel Erkenntnisse über die Möglichkeiten der *Reflexion* oder über das *Verhältnis Sprache-Welt* vermitteln.
- Wenn ein Fehler trotz aller Bemühungen immer noch nicht gefunden werden kann und man außerdem annimmt, dass strikte Antinomien nur eine spezielle Menge von Aussagen, zudem im wenig bedeutsamen Bereich der Denkspielereien, darstellen, dann könnte man sie doch einfach aus der Menge legitimer sprachlicher Ausdrücke ausschließen! Ein solches Verbot ist zwar keine Lösung im eigentlichen Sinne, aber immerhin eine bequeme Entsorgung. Auf negative Art folgenreich wäre es nur dann, wenn a) das Verbot selbst selbstwidersprüchlich wäre und/oder wenn b) strikte Antinomien entgegen manchen Eindrücken wichtige Bereiche des Denkens und Sprechens berühren sollten. Da mir beides jedoch, d.h. a) als auch b), beim aktuellen Stand der Forschung der Fall zu sein scheint, lautet meine These: 1. Wir werden die strikten Antinomien noch nicht los, auch mit einem Verbot nicht, man gerät vielmehr immer tiefer in sie hinein, deshalb, 2., bietet es sich an, zum einen ihre Entstehungsbedingungen weiter zu analysieren und zum anderen nach produktiven Umgangsweisen mit ihnen zu suchen. Den ersten Teil der These versuche ich zu stützen, indem ich die sogenannte Theorie der Sprachstufen begutachte (siehe 3.3.1), die für den aktuellen Forschungsstand sehr bedeutsam ist, die aber trotz ihrer anzuerkennenden Leistungen nicht nur die strikten Antinomien *nicht* lösen kann, sondern selbst in eine strikte Antinomie, eine Sprachstufenantinomie, führt! Das heißt gerade nicht, eine solche Theorie sei sinnlos, vielmehr scheint es ein deutliches Indiz für die Unvermeidlichkeit der Antinomien zu sein. Damit gelangt man unweigerlich zum zweiten Teil der These bzw. der Frage, wie mit den strikten Antinomien auf *nutzbringende* Weise

umzugehen sei. Dass ein solcher Umgang nicht ausgeschlossen ist, kann meines Erachtens neben der Sprachstufentheorie eine Beschäftigung mit der alten, aber immer noch aktuellen philosophischen Frage nach der Möglichkeit von *Erkenntnis* belegen (siehe 3.3.2). Letztere führt offensichtlich in einen *Zirkel der Referenz*, was nicht nur meine Vermutung bestätigt, dass sich strikte Antinomien, also auch die Sprachstufenantinomie, im Spannungsfeld Sprache-Welt bewegen, sondern zugleich zeigen soll, dass dieses Spannungsfeld selbst strikt antinomisch zu ordnen ist und die Suche nach einem produktiven Umgang mit den strikten Antinomien unumgänglich ist und erfolgreich sein kann.

3.3.1 Die Theorie der Sprachstufen: Strikte Antinomien im Spannungsfeld Sprache-Welt

Als vielversprechender Ansatz zur Bearbeitung der Lügnerantinomie – wie der Antinomien überhaupt – gilt nach wie vor die *Theorie der Unterscheidung verschiedener Sprachstufen oder Sprachebenen*. Welche Lösungsvorschläge für den Satz des Lügners sich aus ihr ergeben, wird allerdings erst in Abschnitt 3.3.1.5 zu besprechen sein; denn um diese Vorschläge hinlänglich beurteilen zu können, geht es mir zunächst um Darstellung und Diskussion des theoretischen Konzepts ganz allgemein.

Und dieses lässt sich auf den ersten Blick gut nachvollziehen. So fällt der Satz „Dieser Baum ist grün“ in den Bereich der Objektsprache, weil er eine Aussage über das Objekt Baum macht. Sobald ich aber *über* einen sprachlichen Ausdruck wie „Dieser Baum ist grün“ rede, bewege ich mich im Bereich der Metasprache, weil ich nicht über ein „gewöhnliches“ Objekt, sondern über Sprache rede, mit Sprache über Sprache also. Mit dieser ersten Unterscheidung zweier Sprachstufen wird ein Prozess in Gang gesetzt, der sich unendlich weiterführen lässt: ich kann mit einer Metametasprache wiederum über die Metasprache reden usw. usf.

Doch obzwar die Theorie der Sprachstufen wichtige Erkenntnisse über Struktur und Inhalt der Sprache vermittelt, ist die von ihr getroffene Unterscheidung bzw. die daraus resultierende Auftürmung von Sprachebenen sinnvoll und

problematisch zugleich, ja noch schärfer formuliert: sie führt selbst in eine strikte Antinomie und vertieft damit das, was sie eigentlich zu lösen trachtet.

3.3.1.1 Die Zweiteilung der Welt als Keimzelle der Sprachstufentheorie

Wer zwischen Objektsprache und Metasprache unterscheiden will, der muss eigentlich eine andere Unterscheidung voraussetzen. Der Differenzierung Objektsprache-Metasprache liegt eine *basale Zweiteilung* am Pol der Objektsprache zugrunde, die wesentlich für ihre Unterscheidung von der Metasprache ist. Der Ausdruck „Objektsprache“ beinhaltet in sich selbst noch einmal ein bipolares Verhältnis, nämlich eine Aufteilung der Welt in zwei Bereiche: den Bereich der dinglichen oder nicht-dinglichen *Objekte* (Baum, Haus, Frieden, Freiheit, ...) sowie den Bereich der *Sprache über diese Objekte* („Baum“, „Haus“, „Frieden“, „Freiheit“, ...), die Objektsprache selbst.

Hier die Welt der Objekte, *über die* gesprochen werden kann, *dort* die Welt der Sprache, *mit der* über die Objekte gesprochen wird.

Eine eindeutige Zuordnung von Elementen scheint nicht weiter schwierig und in fast allen Fällen ist sie es auch nicht: entweder gehört das jeweilige Element zum einen Bereich oder zum anderen. Entweder etwas ist *Sprache über etwas* oder es ist dieses *Etwas, worüber Sprache spricht*. Kurz: Entweder etwas ist Sprache oder es ist Nicht-diese-Sprache; etwas Drittes steht eigentlich nicht zur Auswahl. Die Problematik einer solchen strikten Trennung hatte ich bereits an vorheriger Stelle andiskutiert (vgl. 3.2.2.5), sie soll hier bezüglich der Sprachstufenunterscheidung vertieft werden.

Denn in dieser an sich unproblematischen Differenzierung gibt es einen Spezialfall, der nicht einfach zu handhaben ist. Die dazu entscheidende Frage, die wieder einmal eine selbstbezügliche ist, lautet: Wohin gehört denn die *Sprache über Objektsprache* selbst?

Antwort A: Natürlich in den Bereich der Objektsprache, denn die Sprache über die Objektsprache ist ja eine *Sprache über etwas* und da ich nur die Wahl habe zwischen *Sprache-über-etwas* und *Nicht-diese-Sprache*, scheint die Antwort naheliegend!

Aber: Die Objektsprache hatte ich festgelegt als die Sprache, mit der über Objekte gesprochen wird. Diese Objekte müssen sich außerhalb der Objektsprache befinden, sonst wären die Objekte ja selbst diese Sprache. Die Sprache über Objektsprache, kurz: Metasprache, spricht jedoch nicht über Objekte außerhalb der Objekt-Sprache, sondern über Objektsprache selbst! Also kann sie nicht in den Bereich der Objektsprache fallen. Die Metasprache erfüllt das Zugehörigkeitskriterium nicht, welches notwendig ist, um zum Bereich der Objektsprache zu gehören. Anders ausgedrückt: Wenn ich mit Sprache über etwas rede, dann muss ich immer schon einen Unterschied zwischen dieser Sprache und dem, worüber sie spricht, machen, auch wenn dieses Objekt Sprache selbst ist. Auf diesen Punkt werde ich immer wieder zurückkommen, auch wenn er hier spitzfindig und in der alltäglichen Sprachpraxis eher irrelevant zu sein scheint.

Wenn somit Antwort A nicht in Frage kommt, dann bleibt nur noch Antwort Non-A: Die Metasprache gehört in den Bereich der Objekte, über die gesprochen wird.

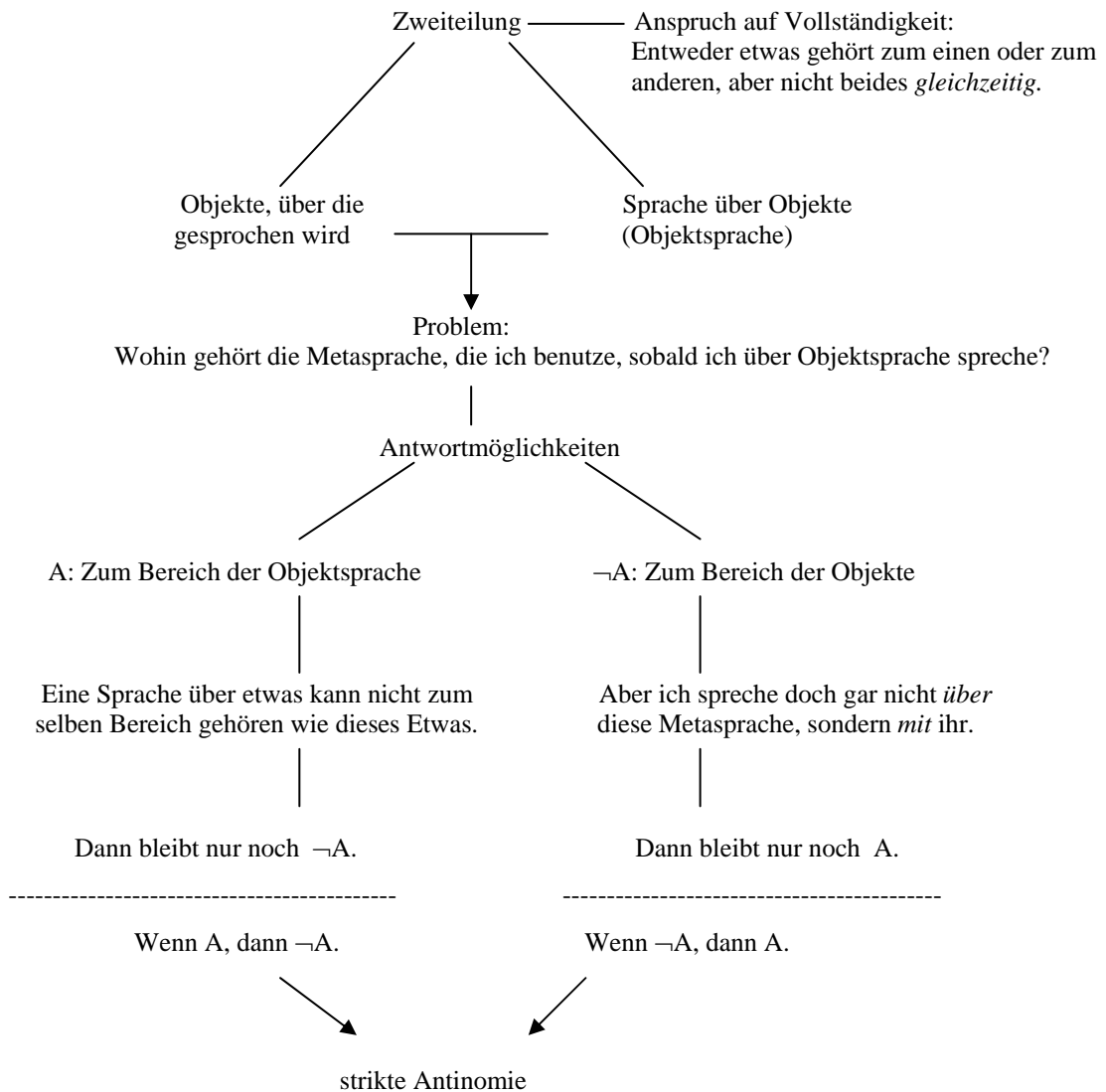
Aber: Da die Metasprache selbst über etwas spricht, kann sie nicht, jedenfalls solange sie das tut, zum Bereich der Objekte, über die gesprochen wird, gezählt werden.

Diese Argumentation, wie sie zwischen A und Non-A hin- und herpendelt, ist in Abbildung 6 (siehe folgende Seite) festgehalten.

Ich gerate also in das Dilemma, dass die Metasprache zu einem der Bereiche Sprache oder Nicht-diese-Sprache gehören muss, aber zu keinem der beiden gehören kann, dass sie scheinbar etwas Neues ist, das sie gar nicht sein kann. Dieses Dilemma lässt sich in der Frageform auch anders formulieren: Wenn ich über Objektsprache spreche, beziehe ich mich dann mit Objektsprache auf Objektsprache selbst, was bedeuten würde, dass die Sprache über Objektsprache selbst zur Objektsprache gehört, oder bezieht sich Sprache über Objektsprache *nicht* auf sich selbst, sondern auf etwas Fremdes außerhalb? Wenn sich Objektsprache sprechend auf sich selbst bezieht, dann kann sie sich gerade nicht auf sich selbst beziehen, denn sobald über sie gesprochen wird, muss sie zur Welt der Objekte gehören, über die gesprochen wird. Wenn sich umgekehrt Objektsprache nicht auf sich selbst bezieht, wenn sie also nicht über

sich selbst sprechen kann, dann gerade bezieht sie sich auf sich, da selbst die Feststellung, über sie könne nicht gesprochen werden, der Sprache über Objekte angehört.

Abb. 6: Das Dilemma auf der untersten Stufe der Sprachstufenhierarchie



3.3.1.2 Einwände

Ohne Zweifel ließe sich einwenden, dass das soeben aufgezeigte Dilemma nur ein scheinbares sei, weil ich fälschlicherweise von Voraussetzungen ausgehe, die tatsächlich nicht gegeben seien. Ich werde diese meine Voraussetzungen

kurz nennen, einen Einwand gegen sie formulieren und auf diesen Einwand antworten.

1. Voraussetzung meines Arguments: Objektsprache kann nicht gleichzeitig zu Sprache, also zu sich selbst, und den Objekten dieser Sprache (Nicht-Sprache) gehören. Mit anderen Worten: Ich kann nicht mit Objektsprache über Objektsprache sprechen.

Einwand: Vergleiche den das Ausgangsproblem vertretenden Satz „Metasprache spricht über Objektsprache, die gleichzeitig über Objekte spricht“ mit „Tina spricht über Peter, der gleichzeitig über Hans spricht“. Bei letzterem ist es ohne weiteres möglich zu sagen „Peter gehört zur Menge der Objekte, über die gesprochen wird, und zugleich zur Menge derjenigen, die über etwas sprechen.“ Du behauptest aber, Objektsprache könne nicht gleichzeitig zur Menge der Objekte und zur Menge der Sprache, die über etwas spricht, gehören.

Antwort: Der Vergleich der beiden Sätze hinkt, obwohl sie scheinbar ähnlich sind. Sie sind sich darin ähnlich, dass drei Momente A, B, C sich auf eine bestimmte Weise aufeinander beziehen, nämlich A bezieht sich auf B und B bezieht sich auf C. Die Beziehung besteht darin, *über etwas zu sprechen*. Doch die folgenden Unterschiede zwischen beiden Sätzen sind entscheidend dafür, dass Peter zwar zu beiden Mengen gleichzeitig gehören kann, die Objektsprache hingegen nicht.

Denn: Im Falle Tina, Peter, Hans ist die Beziehung „sprechen über“ nicht Teil der drei Momente selbst, während sie im Falle der Sprachen in einzelnen Momenten nochmals enthalten sind. Objektsprache ist ja von mir festgelegt als eine *Beziehung*, nämlich die, über Objekte zu sprechen. Hinter Ausdrücken wie „Metasprache“ oder „Objektsprache“ stehen *Relationen* und *keine* Dinge im üblichen Sinne oder gar Personen. Zwar könnte nun behauptet werden, ich behandelte sie unberechtigtweise wie Dinge, indem ich ihre Zugehörigkeit zu Mengen prüfe, doch scheint mir das nicht weiter problematisch, da auch Relationen Eigenschaften aufweisen, nach denen Mengen eingerichtet werden können. Ich kann eine Sprache, die sich zwangsläufig auf etwas bezieht, durchaus nach Eigenschaften klassifizieren, z.B. nach den Eigenschaften „laut“/„leise“, „deutlich“/„undeutlich“, Doch wenn ich die Eigenschaften „bezieht sich auf sich“ „bezieht sich nicht auf sich“ betrachte, dann ist die

Eigenschaft, nach der ich sie klassifizieren will, selbst eine Beziehung. Und genau da beginnen die strikt antinomischen Verwicklungen – siehe Lügnerantinomie –, nämlich, wenn ich frage, wohin die Sprache über Objektsprache gehören mag. Zur Objektsprache selbst kann sie nicht gehören, denn die Objektsprache ist ja geradezu eine Sprache, *die nicht über sich selbst spricht*, von daher negativ selbstbezüglich festgelegt. Wenn ich über Objektsprache spreche, dann kann das nicht mit der Objektsprache selbst geschehen, da diese sonst ihren Anspruch auf Objektivität aufgeben müsste, was sie jedoch als Sprechhandlung, die sich automatisch *auf etwas bezieht*, nicht kann. Da Objektsprache also nicht über sich selbst sprechen kann, muss ich mit einer anderen Sprache über Objektsprache reden. Sprechen-über beinhaltet eine strikte Trennung zwischen Sprache und dem, worüber sie spricht.

Das lässt sich überprüfen, indem man sich auf einen gegenteiligen Standpunkt einlässt und annimmt, es gäbe *keinen* Unterschied zwischen einer Sprache und dem, worüber sie spricht. Sprechen sei also gut hegelisch *reine Selbstbezüglichkeit* und spreche nur über sich selbst und nichts sonst. Aber bereits, indem ich das sage, also einen Akt des Sprechens ausübe, habe ich diesen Unterschied zwischen Sprache und Sprachobjekt gesetzt. Selbst wenn Sprache nur über sich selbst spricht, muss sie sich *in sich* unterscheiden. Worüber spräche sie sonst?

Damit eng verknüpft ist der bereits erwähnte Aspekt, dass sprachliche Ausdrücke unvermeidlicherweise einen Anspruch auf *Wahrheit* erheben, eine objektive Wahrheit, die auch außerhalb dieser Sprache gültig ist. Und dabei kann es nicht um nur ein bisschen Wahrheit gehen, vielmehr ist es der Anspruch auf die *ganze* Wahrheit. Zwar verwenden wir umgangssprachlich häufig Sätze wie „Das ist nur teilweise wahr oder richtig.“, aber genau genommen dürften wir das nicht, weil es nach der Aufteilung „wahr“ – „nicht wahr“ eigentlich kein Drittes geben kann. Wenn etwas nur teilweise wahr ist, dann ist es auch nicht-wahr. Oder ich müsste die Aufteilung umändern in „vollständig wahr“ – „nicht vollständig wahr“. Dass im Akt des Sprechens immer schon der Anspruch auf *vollständige* Wahrheit erhoben wird, kann sehr gut durch eine modifizierte Version der Lügnerantinomie veranschaulicht werden, die lautet: „Dieser Satz ist nicht vollständig wahr.“ Wenn dieser Satz

nicht vollständig wahr ist, dann ist er vollständig wahr, wenn er hingegen vollständig wahr ist, dann ist er nicht vollständig wahr.

Zur Frage nach der *vollständigen Wahrheit* oder anders ausgedrückt: nach der *absoluten Wahrheit* zitiere ich Adorno, von dem bis hierher noch gar nicht die Rede war, obwohl ich die ganze Zeit über ihn sprach:

„Man könnte an dieser Stelle argumentieren, in jedem einzelnen Urteil, das wir überhaupt aussprechen, sei der Anspruch enthalten auf die ganze Wahrheit. In meinem Satz, A ist gleich B, steckt im Grunde bereits, ich mag es wollen oder nicht, ich mag es einschränken, selbst kritisieren, die Idee einer ganzen, einer absoluten Wahrheit. Diese mag sich dann erst realisieren, indem ich von diesem Urteil zu ungeheuer vielen anderen Urteilen fortschreite, aber sie ist bereits in dem einfachsten Urteil enthalten. Indem die Idee des Absoluten bereits in dem Dies-ist-so enthalten ist, werde ich genötigt fortzuschreiten und kann eigentlich ohne einen solchen Begriff des Absoluten gar nichts denken;

(...) wenn ich nicht diese Möglichkeit des Absoluten denke, die ich schon in jedem einfachsten Satz mitsetze, kann ich eigentlich überhaupt nicht denken, dann ist eigentlich überhaupt gar nichts. Schon indem ich spreche, setze ich, könnte man sagen, und Hegel hat das gesagt, das Ganze oder das Absolute mit, und indem ich es mitsetze, sage ich auch bereits, daß es sei.“ (PT 1, 113 f.)

Diesen notwendigen Anspruch auf absolute Wahrheit zu revidieren brächte mich in größte praktische (nicht nur sprachpraktische) Schwierigkeiten. Behauptete ich „Die Rose ist rot. Aber der vorherige Satz ist nicht vollständig wahr“, so wären diese Schwierigkeiten noch gering im Vergleich zu dem Satz „Sprachliche Ausdrücke müssen keinen Anspruch auf die ganze objektive Wahrheit erheben“. Ist dieser Satz wahr?

Aber damit bin ich wieder beim eigentlichen Thema, denn genau dieser Geltungsanspruch auf Wahrheit setzt eine kategoriale Unterscheidung zwischen *Sprache* und einem *Sprachobjekt*, worauf Sprache sich bezieht, voraus. Anders wäre Wahrheit, die immer schon objektiv sein muss, nicht

vorstellbar. Nicht einmal die reinste aller Sprachen, die formale Logik, sei, so Adorno, „von ihrem metalogischen Rudiment“ zu reinigen (ND 140).

Dass der Anspruch auf die ganze Wahrheit sich zugleich gar nicht aufrechterhalten lässt, ist die Kehrseite der darin enthaltenen strikten Antinomie. Denn Sprache ist ebenso unvermeidlich selbstbezüglich wie nicht-selbstbezüglich, das heißt, sie sagt auch etwas über sich selbst (siehe 3.2.2.4 der vorliegenden Arbeit) und kann sich dann schon nicht mehr *vollständig* auf das ihr Äußere, worauf sie sich eigentlich beziehen soll, beziehen. Damit kann sie einerseits nicht mehr die ganze objektive Wahrheit ausdrücken, die sie auszudrücken beansprucht, während sie andererseits, indem sie sich selbst in die Wahrheit miteinbezieht, diese erst so vollständig zu fassen vermag.

Das schießt schon fast vollständig über mein aktuelles Ziel hinaus, deutet allerdings an, dass das Problem der Sprache, das ich ein solches nennen will, schon in sich, sozusagen als Miniatur, strikt antinomisch zu denken und es deshalb kein Wunder ist, dass es sich auch im Großen so entwickelt.

Was für den jetzigen Zeitpunkt zu betonen ist: ich muss eine strikte Trennung zwischen Sprache und Nicht-diese-Sprache voraussetzen (auch wenn sich im nachhinein diese Trennung als nicht durchführbar erweist). Und das heißt ebenso, dass die Objektsprache nicht gleichzeitig zu sich selbst sowie zu dem, worauf sie sich bezieht, gehören kann.

2. Voraussetzung: Die Zweiteilung der Welt in Sprache und Nicht-Sprache ist vollständig.

Einwand: In das Dilemma kannst du nur geraten, weil du diese Zweiteilung für vollständig hältst und dann in den von dir herbeigesehnten Widerspruch gelangst, indem du durch die Frage nach der Zugehörigkeit der Metasprache selbst beweist, dass sie gerade nicht vollständig sein kann. Das angebliche Dilemma ist eine Scheinkonstruktion, weil du von einer falschen Voraussetzung ausgehst. Die Lösung besteht darin, die falsche Zweiteilung aufzugeben und eine neue Sprache einzuführen.

Antwort: Tatsächlich ist auch mir die Zweiteilung nicht geheuer, aber noch nach dem zweiten Hinsehen bleibt mir nichts anderes übrig. Wie soll es etwas Drittes neben Sprache und Nicht-diese-Sprache geben, zumal dieses Dritte selbst eine Sprache ist? Woher soll diese neue Sprache kommen? Da kann es doch nur zwei Möglichkeiten geben: 1. Sie ist völlig neu. Wie erlernt man sie

dann, woher nimmt sie ihren Sprachschatz und wie kann sie die alte Sprache überhaupt verstehen? Dass sie vom Himmel fällt, scheint mir unmöglich, deshalb: 2. Sie entwickelt sich aus der alten Sprache. Gehört sie dann nicht zur alten, auch wenn sie diese erweitert, was ja durch ein *Neukombination* der bereits vorhandenen Sprachmomente *unendlich* oft möglich ist? Wenn ja, dann gäbe es kein Drittes, sondern nur das *alte* Zweite. Wenn nein, dann hätte ich eine neue Sprache, die die alte erweitert, aber zugleich in sich trägt. Es gäbe dann kein Drittes, sondern nur ein *neues* Zweites, d.h. eine Sprache, die die alte Objektsprache plus die darüber hinausgehende Metasprache zugleich in sich enthält. Die Zweiteilung wäre somit vollständig, aber ich müsste sie anders definieren, nämlich so, dass Objektsprache und darauf sich beziehende Metasprache sich *in ein und demselben Sprachganzen* befinden. Innerhalb dieses Sprachganzen könnte ich also mit Sprache über dieselbe Sprache reden. Kann ich das?

Das führt unweigerlich zur nächsten Voraussetzung.

3. Voraussetzung: In meiner Zweiteilung heißt der 2. Bereich: Sprache, mit der über Dinge gesprochen wird, die *nicht* zu dieser Sprache gehören.

Einwand: Du hast den 2. Bereich von vornherein so definiert, dass Objektsprache und Metasprache gar nicht gemeinsam in diesem einen Bereich vorkommen können. Aber wie schon eben angedeutet kann es doch durchaus möglich sein, Objekt- und Metasprache in ein und dasselbe Sprachganze einzufügen. Diese Sprache – bei Habermas die Umgangssprache (vgl. 3.3.1.4 der vorliegenden Arbeit) – wäre dann ihre *eigene* Metasprache.

Antwort: Eine Unterscheidung zwischen einer Sprache und ihrem Sprachobjekt, dem, worüber sie spricht, muss ich immer schon voraussetzen (siehe 1. Voraussetzung).

Übrigens ist eine Vermischung von Objekt- und Metasprache zwar in 99,9% der Fälle unseres Sprachgebrauchs unbedenklich, ich kann diese Unterscheidung also *sprachpraktisch* zumeist ignorieren (siehe: „Dieser Satz ist nicht gelb.“), von daher scheint mein Beharren auf einer Trennung zwischen Sprache und Nicht-diese-Sprache bloß *theoretisch* relevant zu sein. Nur der Satz des Lügners „Dieser Satz ist gelogen“ ist inkonsistent und widerspricht der Möglichkeit der Vermischung verschiedener Sprachebenen. Bei ihm scheint eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen Objekt- und Metasprache

unabdingbar zu sein, so, dass die Metasprache *etwas anderes* sein muss als die Objektsprache, auf die sie sich bezieht.

Als ob alles nicht schon kompliziert genug wäre, versuche ich nun das Dilemma der Sprachstufen, welches mir auf der untersten Stufe begegnet ist, auch auf den weiteren Stufen der Sprachstufenhierarchie zu verfolgen.

3.3.1.3 Das Dilemma der Sprachstufenhierarchie auf allen Stufen

Die Einführung einer Metasprache – ein eigenständiger, von der Objektsprache zu unterscheidender Bereich der Sprache – scheint zunächst das Dilemma der untersten Stufe zu beheben, denn dort war ich von einer Zweiteilung ausgegangen, die sich in gewisser Weise als ausweglos erwies. Dass diese Zweiteilung aber zugleich unhintergebar ist – denn wie kann es ein Drittes neben Sprache und Nicht-diese-Sprache geben? –, soll zunächst illegitimerweise missachtet werden. Ich nehme also einen dritten Bereich an, den der Metasprache, und thematisiere sein Verhältnis zu den anderen, indem ich aber wiederum eine grobe Zweiteilung und keine Dreiteilung vornehme:

Hier die Welt der Objekte *und* der Sprache, mit der über diese Objekte gesprochen wird, *dort* die Welt der Sprache, mit der *auch* über Sprache, die über Objekte spricht, gesprochen wird.

Ich will dabei die Frage außer Acht lassen, ob eine Metasprache nicht auch über Objekte etwas mitteilt, wenn sie über die Objektsprache spricht. Mit dem Wörtchen „auch“ ist festgehalten, dass Metasprache mindestens über Objektsprache sprechen muss. Täte sie das nicht, sondern bezöge sich direkt auf die Welt der außersprachlichen Objekte, so wäre sie keine Meta-, sondern eine Objektsprache.

Aber nun zur entscheidenden Frage: Wenn ich *über* die Metasprache sprechen will, in welchen der beiden vorhandenen Bereiche gehört dann diese Sprache über die Metasprache, kurz: Metametasprache?

Antwort A: Die Sprache über Metasprache gehört in den Bereich der Metasprache selbst.

Aber: Die Sprache über Metasprache kann nicht in die Metasprache selbst fallen, weil diese Sprache dann über sich selbst redete, während sie doch über Metasprache reden will und die Metasprache über das redet, was gerade nicht Metasprache ist.

Daraus folgt Non-A: Die Sprache über Metasprache gehört in den Bereich der Objekte *oder* in den der Objektsprache.

Aber: Die Metametasprache soll ja *über etwas* sprechen. Gehörte sie in den Bereich der Objekte oder in Objektsprache, dann spräche man *über sie*.

Wenn sich Metasprache auf sich selbst bezieht, indem sie über sich selbst spricht, dann kann sie sich gerade nicht auf sich selbst beziehen; wenn sie sich nicht auf sich selbst bezieht, dann bezieht sie sich auf sich selbst.

Selbst wenn ich also beinahe kontralogisch annehme, dass neben den beiden Bereichen Welt der Objekte einerseits und Welt der Objektsprache andererseits ein dritter Bereich existiert, dann werde ich auch auf der Unterscheidungsstufe Objektsprache-Metasprache das grundlegende Dilemma nicht los.

Daraus zu folgern, die Existenz eines dritten Bereiches der Metasprache müsse verworfen werden, stürzt mich in neue Schwierigkeiten. Denn: Es hat sich ja nicht nur gezeigt, dass die Einrichtung der Sprachstufen widersprüchlich, sondern zugleich unhintergebar ist! Das lässt sich übrigens ebenso für alle weiteren sich unendlich oft wiederholenden Unterscheidungen zeigen, z.B. zwischen Metasprache und Metametasprache oder zwischen Metametasprache und Metametametasprache usw. – d.h. zwischen einer *Sprache n* und ihrer Metasprache, der *Sprache n + 1*.

Ein solcher Beweis muss belegen, dass das Dilemma der Sprachstufenunterscheidung nicht nur auf den untersten Stufen herrscht, sondern im allgemeinen für jede Sprache und ihre Metasprache gilt. Gegeben sei folgende Stufenfolge (siehe folgende Seite):

Stufe	Sprache
0	Keine Sprache, sondern Objekte, (sozusagen eine Sprache 0)
1	Objektsprache
2	Metasprache
3	Metametasprache
...	...
n	Sprache über Stufe n-1
n + 1	Sprache über Stufe n

Allgemeiner Beleg für das Dilemma auf jeder Stufe: Zweiteilung der Welt der Sprachen/Objekte in Sprachen der Stufe $\leq n$ einerseits und andererseits die Sprache der Stufe $n + 1$, die die letzte Metasprache ist. Diese Unterteilung ist dichotomisch und vollständig. Dennoch gibt es ein Element, welches sich nicht einordnen lässt. Dieses Element ist die *Sprache über die Sprache $n + 1$* , d.h. die Sprache über die letzte Metasprache. Die entscheidende Frage lautet: Wohin gehört die Rede *über die letzte Metasprache* selbst?

Antwortmöglichkeit A: Die Sprache über die Sprache $n + 1$ gehört in den Bereich der Sprache $n + 1$, enthält sich also selbst als Element.

Das kann aber nicht sein, da die Sprache $n + 1$ nur über Sprachen/Objekte außerhalb der Sprache $n + 1$, also $\leq n$ redet, die Sprache über die Sprache $n + 1$ aber über eine Sprache der Stufe $> n$ spricht. Daraus folgt ...

Antwortmöglichkeit Non-A: Die Sprache über die Sprache $n + 1$ gehört nicht in den Bereich der Sprache $n + 1$, sondern in den Bereich der Sprache $\leq n$.

Das kann jedoch ebenfalls nicht sein, da die Stufen $\leq n$ den Bereich darstellen, über den die Sprache $n + 1$ spricht, aber nun ja über $n + 1$ selbst gesprochen werden soll.

Dilemma: Entweder A oder Non-A, eines von beiden muss sein, es kann keine dritte Möglichkeit geben; aber keines von beiden ist möglich, es muss eine dritte Möglichkeit geben. Das bedeutet: Wenn die Sprache über die Sprache $n + 1$, d.h. über die letzte Metasprache, weder der Welt der Sprache $\leq n$ noch der Welt der die Sprache $n + 1$ zugeordnet werden kann, dann muss es einerseits einen eigenständigen Bereich der Sprache über die letzte Metasprache geben,

aber andererseits ist das unmöglich, denn dann wäre letztere keine letzte Metasprache mehr.

Dies scheint zu belegen, dass es sich bei der Konstruktion verschiedener Sprachstufen um eine antinomische Figur handelt; dies sei durch eine knappe Gegenüberstellung mit der Lügnerantinomie bestätigt:

Tab. 2 : Zum Vergleich zwischen Lügnerantinomie und Sprachstufentheorie

	Lügnerantinomie	Sprachstufentheorie
Ausgangspunkt	Satz X: „Dieser Satz ist gelogen.“	Unterscheidung Sprache n und Metasprache n+1
Entscheidende Frage	Ist X wahr?	Wohin gehört die Sprache über die Metasprache selbst?
Einzig mögliche Positionen, welche sich aber wechselseitig ausschließen: ($A \oplus \neg A$)	A: X ist wahr. $\neg A$: X ist nicht wahr. (Ausschluss)	A: Die Sprache über n+1 gehört zu n+1. $\neg A$: Die Sprache über n+1 gehört nicht zu n+1. (Ausschluss)
Wechselseitige Implikation: ($A \leftrightarrow \neg A$)	Wenn X wahr ist, dann ist X nicht wahr. Wenn X nicht wahr ist, dann ist X wahr. (Einschluss)	Wenn n+1 zu n+1 gehört, dann gehört n+1 nicht zu n+1. Wenn n+1 nicht zu n+1 gehört, dann gehört n+1 zu n+1. (Einschluss)
Negative Selbstbezüglichkeit	Wenn der Satz auf sich selbst bezieht, dann bezieht er sich nicht auf sich selbst. Wenn er sich nicht auf sich selbst bezieht, dann bezieht er sich auf sich selbst.	Wenn die Sprache n+1 über sich selbst spricht, dann kann es nicht diese Sprache n+1 sein. Wenn n+1 nicht über sich selbst spricht, dann muss es genau diese Sprache n+1 sein.
Weiterführende Problematik der Gleichzeitigkeit von Ausschluss und Einschluss	Wie können kann X gleichzeitig <i>einerseits</i> wahr oder nicht wahr und <i>andererseits</i> wahr und nicht wahr sein?	Wie kann n+1 gleichzeitig <i>einerseits</i> entweder nur zu n+1 oder nicht zu n+1 und <i>andererseits</i> zu n+1 und nicht zu n+1 gehören.
Spiralenförmige Weiterentwicklung	Immer wieder neue Diskussion über Ausschluss und Einschluss auf höheren Ebenen	Ausweichen auf immer höhere Ebenen von Metasprachen
Problem dieser spiralenförmigen Weiterentwicklung (erst weiter unten erwähnt)	Wie ist ein solche Spirale bestehend aus Widersprüchen als Ganzes denkbar?	Wenn ich über Sprache als Ganzes nur auf einer immer höheren Stufe reden kann, wie kann ich dann über die Sprachstufenhierarchie als Sprachganzes sprechen?

Die Schwierigkeiten, die sich mit der Hierarchie der Sprachstufen ergeben, haben übrigens weitreichende Folgen für die Frage nach der *Geschlossenheit/Vollständigkeit* von Sprache. Die Annahme, dass eine/unsere Sprache geschlossen ist, dass sich also alles in ihr sagen lässt, lässt sich an den unendlich vielen sprachlichen Ausdrücken, die sich bilden lassen,

nachvollziehen. Dies gilt bis auf eine winzig kleine Stelle, die sozusagen den *blinden Fleck* des Sprachganzen darstellt. Wenn ich nämlich von der Geschlossenheit der Sprache ausgehe, ich aber *über diese Geschlossenheit selbst* sprechen will, dann muss ich einen sprachlichen Standpunkt *außerhalb* der Sprache einnehmen, woraus folgt, dass es eine weitere Sprache geben muss. Diese muss *ausdrucksstärker* sein als die, auf die sie sich bezieht, weil sie deren blinden Fleck mitrefle(c)ktiert. Das setzt die oben dargestellte Hierarchie von Metasprachen in Gang, die nicht nur logisch notwendig zu sein scheint, sondern auch sinnvoll, weil jede neue *ausdrucksstärkere* Sprache *qualitativ fortgeschritten* im Vergleich zur alten ist. Wenn aber Sprache nicht geschlossen, sondern offen ist, dann lassen sich niemals endgültige Feststellungen über die Sprache machen; es gäbe keine universellen Eigenschaften von Sprache. Doch sobald ich behaupte, endgültige Feststellungen über Sprache seien nicht möglich, nehme ich eine solche endgültige Feststellung in Anspruch! Auch bezüglich der Frage nach der Geschlossenheit/Offenheit von Sprache zeigt sich, dass die Hierarchie von Sprachstufen sinnvoll und problematisch zugleich ist.

Viele, die sich mit der Sprachstufentheorie beschäftigen, heben *nur eine* dieser beiden Seiten hervor und vernachlässigen die jeweils andere. Um dies zu illustrieren, stelle ich im folgenden zwei Ansätze vor, die jeweils eine der beiden Positionen favorisieren. Während der Philosoph und Soziologe Jürgen Habermas die Hierarchie der Sprachstufen dadurch eingegrenzt sieht, dass schließlich die Umgangssprache doch die letzte Metasprache sei, verteidigt Elke Brendel – und mit ihr komme ich auf mögliche Lösungen zur Lügnerantinomie zurück – die unendliche Auftürmung der Sprachstufen.

Indem sich aber beide Positionen mit gutem Grund wechselseitig kritisieren bzw. ausschließen, bestätigen sie die aufgezeigte strikte Antinomie der Sprachstufentheorie.

3.3.1.4 Die Umgangssprache als letzte Metasprache (Habermas)

In einigen Abschnitten seiner Textsammlung „Zur Logik der Sozialwissenschaften“ beschäftigt sich Jürgen Habermas sehr grundlegend mit

der Theorie der Sprachebenen im allgemeinen sowie mit Ludwig Wittgensteins Sprachphilosophie im besonderen. Ich möchte einzelne Passagen daraus aufgreifen, um näher zu erläutern, warum eine unendliche Erhöhung von Sprachebenen aus Habermas' Perspektive äußerst problematisch scheint. Ich konzentriere mich dabei auf bestimmte Dimensionen der Ausführungen Habermas', ohne jedoch in jedem einzelnen Falle bei Wittgenstein nachzuschlagen. Das ist weniger problematisch als gedacht, weil Habermas mit Hilfe von Originalzitate Wittgensteins Position zu erarbeiten versucht. Meine Anmerkungen dazu werden mit Sicherheit beiden nicht gerecht. Doch Ziel dieses Abschnitts ist es auch nicht, deren Philosophien ausführlich darzustellen, sondern das im letzten Abschnitt aufgezeigte Problem der Sprachstufenerhöhung mit ihrer Hilfe zu bearbeiten.

Wittgensteins Philosophie tritt nicht einheitlich auf und ist schon von daher nicht leicht zu handhaben. In der Forschung werden im allgemeinen zwei recht gegensätzliche Entwicklungsphasen seines Denken unterschieden (vgl. Stegmüller 1989, 526-696), insofern dass er die Resultate früherer Werke in älteren preisgibt und negiert. Habermas kommt auf diese Unterscheidung zurück und zeigt doch zugleich, wie die erste Phase mit der zweiten in der Logik der Entwicklung zusammenhängt.

1. Phase: Nach Habermas zielt Wittgensteins frühere Philosophie zunächst auf die Schaffung einer idealen Sprache, einer Universalsprache, deren „logische Form (...) a priori die Bedingungen möglicher Aussagen über Sachverhalte“ festlege (Habermas 1985, 243). „(...) die umgangssprachlichen Formulierungen“, so Habermas in seiner Darstellung Wittgensteins, „können am Maßstab einer weltabbildenden Idealsprache gemessen werden (...)“ (ebenda, 244). Diese angestrebte Einheitssprache sei atomistisch, d.h. auf Elementarsätze zurückzuführen, und wahrheitsfunktional. Außerdem korrespondiere sie „der Wirklichkeit im Sinne einer Abbildfunktion“ (ebenda). Wenn diese Darstellung tatsächlich das frühe Denken Wittgensteins wiedergibt, dann ist die Universalsprache im Sinne meiner bisherigen Ausführungen einerseits eine Objektsprache, weil sie ausdrücklich auf mögliche Sachverhalte in der Welt gerichtet ist, andererseits enthält sie auf selbstbezügliche Weise auch metasprachliche Ansprüche, weil sie die

logischen Maßstäbe sprachlicher Beziehungen festlegt, also mit Sprache über Sprache spricht. Doch obwohl Wittgenstein als Urheber dieser Universalsprache zugleich der Urheber ihrer logischen Ansprüche ist, scheint er deren Selbstbezüglichkeit zu negieren: „(...) die logische Syntax der Einheitssprache“ enthülle sich – so Habermas – „als transzendente Logik im strengen Sinne“ (ebenda, 244), d.h. als eine Logik, die außerhalb der Sprache steht – damit aber auch außerhalb ihrer selbst. Wittgensteins Verteidigung:

„Der Satz kann die Wirklichkeit darstellen, aber er kann nicht das darstellen, was er mit der Wirklichkeit gemein haben muß, um sie darstellen zu können – die logische Form. Um die logische Form darstellen zu können, müßten wir uns mit dem Satz außerhalb der Logik aufstellen können, das heißt außerhalb der Welt. Der Satz kann die logische Form nicht darstellen, sie spiegelt sich in ihm. (...) Was sich in der Sprache ausdrückt, können wir nicht durch sie ausdrücken.“ (Wittgenstein; zitiert nach Habermas 1985, 245)

Wenn die Universalsprache eine Objektsprache ist, Wirklichkeit abbilden soll, dann bezieht sie sich auf Dinge außerhalb der Sprache, auf Dinge in der Welt der Nicht-Sprache. Würde die Universalsprache zugleich über ihre eigene Logik, also über sich selbst sprechen, dann spräche sie über Sprache und nicht über Nicht-Sprache. Dann aber wäre sie nicht mehr die Universalsprache, als die sie festgelegt wurde. Wenn Universalsprache sich auf sich selbst bezieht, dann kann sie sich gerade nicht auf sich selbst beziehen. Sie kann nicht zugleich ihre eigene Metasprache sein. Auf diesen Aspekt weist Wittgenstein im obigen Zitat berechtigterweise hin: „Was sich in der Sprache ausdrückt, können wir nicht durch sie ausdrücken.“ Die Universalsprache eröffnet zwar eine Sichtweise, mit der sich alles sehen, über alles reden lässt, aber die Sichtweise selbst lässt sich nicht sehen, geschweige denn dass sich über sie und ihre Berechtigung reden lässt:

„Du sagst, es verhält sich hier ganz wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich *nicht*.

Und nichts *am Gesichtsfeld* läßt darauf schließen, daß es von einem Auge gesehen wird.“ (Wittgenstein 1984, 68; kursiv Gedrucktes im Original)

Die Sichtweise kann sich nicht selbst sehen, sie ist der blinde Fleck, dessen Wahrnehmung notwendigerweise einen Standpunkt *außerhalb* beanspruchen würde.

Wittgenstein negiert jedoch nicht nur die Möglichkeit einer inneren Selbstbezüglichkeit der Universalsprache, er bestreitet auch die Möglichkeit eines äußeren Standpunkts. Letzterer scheint einerseits notwendig, weil mit der Universalsprache ja nicht über sie selbst gesprochen werden kann, was aber schon aufgrund des letzten Nebensatzes geschehen muss, er ist nach Wittgenstein aber nicht möglich, weil im Falle einer Metasprache außerhalb der Universalsprache die Universalsprache im Sinne einer alles umschließenden Sprache keine mehr wäre. Da die Logik, über die nicht gesprochen werden kann, jedem universalsprachlichen Ausdruck unweigerlich mitgegeben ist, hebt sie Wittgenstein sozusagen auf die Ebene nonverbaler Kommunikation: „Die Logik ist keine Lehre, sondern ein Spiegelbild der Welt.“ (Wittgenstein; zitiert nach Habermas 1985, 246) Die Logik der Sprache lässt sich zwar nicht sprachlich artikulieren, aber sie lässt sich, wenn sie streng befolgt wird, *sprachlos* zeigen: „Sie wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt.“ (Wittgenstein; zitiert nach Habermas 1985, 246) Die Logik ist im sprachlichen Ausdruck unartikuliert enthalten; dieser ist mittels der pragmatischen Voraussetzungen von Sprache immer schon mehr als nur Sprache, weist über sie hinaus, nämlich in die Welt hinein. „In Übereinstimmung mit mystischen Traditionen“, so Habermas, empfehle „Wittgenstein die Übung der Sprachkritik als das Exerzitium, das den Verstummten das unaussprechliche Wesen der Welt sehen läßt“ (Habermas 1985, 246). Er lasse „kein Mittleres (...) zwischen dem Zwang deduktiver Darstellung und dem Pathos unvermittelter Anschauung“ (ebenda, 247).

Doch Habermas macht auf die innere Widersprüchlichkeit, die „logische Unmöglichkeit“ (ebenda, 245) einer so bestimmten Universalsprache aufmerksam, wenn er anführt, „daß die purgatorischen Anstrengungen der Sprachkritik selbst einer Sprache sich bedienen müssen, die so metaphysisch

ist wie die, gegen die sie sich richtet, und gleichwohl Erfahrungen indiziert, die nicht nichts sind“ (ebenda, 247). Seine Einwände sind plausibel, denn wie sollten die oben zitierten Äußerungen Wittgensteins über die Logik der Universalsprache möglich sein, wenn über diese Logik nicht gesprochen werden kann, wenn sie sich außerhalb der Sprache befindet?

Vor dem Hintergrund des zur Lügnerantinomie Erarbeiteten kann ich behaupten: Logische Form und inhaltliche Bedeutung sind als Momente von Sprache nicht zu trennen (auch wenn ich eine solche Trennung immer schon beanspruchen muss); sie kommen nicht nur in ein und demselben sprachlichen Ausdruck gleichzeitig vor, sie vermitteln auch unweigerlich Informationen über das jeweils andere Moment. Anders ausgedrückt: Jede Sprache, auch Wittgensteins Universalsprache, muss selbstbezüglich sein, weil sie immer schon zu jeder semantischen Information eine weitere pragmatische enthält. Wer Selbstbezüglichkeit inhaltlich negiert, muss sich einer Sprache bedienen und damit selbst Selbstbezüglichkeit in Anspruch nehmen, also das, was er/sie bestreitet. Deshalb führt Wittgensteins Satz „Kein Satz kann etwas über sich selbst aussagen (...)“ (Wittgenstein; zitiert nach Habermas 1985, 244 f.) in einen pragmatischen Widerspruch, denn: Sagt dieser Satz etwas über sich aus? Trotz alledem sollte nicht vergessen werden, dass Wittgensteins frühe Position nicht einfach unberechtigt, sondern auch nachvollziehbar ist, denn das Problem bleibt: Wie soll die Universalsprache ihre eigenen Metasprache sein?

2. Phase: Habermas weist auf den sichtbaren Bruch in Wittgensteins späterem Denken im Vergleich zum früheren hin, denn „das Programm der Einheitswissenschaft“, damit auch das einer universellen Einheitssprache, habe sich für den späten Wittgenstein „als undurchführbar“ erwiesen (Habermas 1985, 247). Wittgenstein scheint also Abstand zu nehmen von seiner vormals postulierten Logik einer idealen Sprache, die jede sprachliche Verwendung streng vorschreibt. Demgegenüber betont er nun die Vielfalt der Sprache, die sich offensichtlich gerade nicht auf den einheitlichen Nenner einer Universalsprache bringen lässt:

„Es gibt unzählige solcher Arten der Verwendung alles dessen, was wir >Zeichen<, >Worte<, >Sätze< nennen. Und diese

Mannigfaltigkeit ist nichts Festes, ein für allemal Gegebenes, sondern neue Typen der Sprache, Sprachspiele, wie wir sagen können, entstehen und andere veralten und werden vergessen. (...) Es ist interessant, die Mannigfaltigkeit der Werkzeuge der Sprache und ihrer Verwendungsweisen, die Mannigfaltigkeit der Wort- und Satzarten, mit dem zu vergleichen, was Logiker über den Bau der Sprache gesagt haben. (Und auch der Verfasser der Logisch-Philosophischen Abhandlung.)“ (Wittgenstein; zitiert nach Habermas 1985, 247 f.)

Wenn Wittgenstein sich vom Konzept einer idealen Sprache verabschiedet, dann anscheinend aber auch, weil dieses ihm zu abstrakt, zu losgelöst vorkam. Befand sich die Logik der idealen Sprache als Transzendentallogik *außerhalb der Welt*, so verankert der spätere Wittgenstein jede Sprache, auch deren Logik, *in der Welt*.

„Befehlen, fragen, erzählen, plauschen gehören zu unserer Naturgeschichte so wie gehen, essen, trinken, spielen.“ (Wittgenstein; zitiert nach Habermas 1985, 248)

Diese Verankerung in der Welt bedeutet offensichtlich zweierlei: *Zum einen* ist jede Sprache eine *Handlung*, eine besondere zwar, aber dennoch vergleichbar mit anderen. Weil Handlungen jedoch nicht im luftleeren Raum, sondern in bestimmten Lebensverhältnissen stattfinden, ist Sprache *zum anderen* immer schon auch eine *alltägliche* Handlung, in die Lebensform eingelassen. Vor diesem Hintergrund scheint Sprache in einem doppelten Sinne praktisch und keineswegs, wie in einer idealen Sprache, abstrakt geistig zu sein. Für Habermas rückt damit unweigerlich die alltägliche Sprachpraxis, sprich: die Umgangssprache, in den Mittelpunkt des Interesses. Meinem Eindruck nach wertet er Wittgensteins Philosophie der 2. Phase gerade deswegen als gelungene Einsicht, weil „die reflektierte Sprachanalyse“ nun versuche, „was der Tractatus [d.h. Wittgensteins frühere Position – H.K.] für menschenunmöglich erklärt hatte: die Sprachlogik aus der Umgangssprache selber zu gewinnen.“ Wenn Habermas behauptet, „auch die Hierarchie möglicher formalisierter Sprachen“ setze „die Umgangssprache als

unvermeidlich letzte Metasprache voraus“ (Habermas 1985, 248), dann impliziert das, dass keine Metasprache über die Umgangssprache hinausgehen kann, sondern innerhalb derselben verbleiben muss. Die strikte Trennung zwischen einer idealen Sprache bzw. einer Metasprache auf der einen Seite und der gewöhnlichen Sprache auf der anderen Seite wird somit bestritten. Durch ihr Potential zur Selbstbezüglichkeit ist die Umgangssprache im Sinne Habermas' nicht nur die erste, sondern auch die letzte Instanz; sie ist Objektsprache und Metasprache zugleich. Nach Habermas stellt sie all das bereit, was sprachlich überhaupt möglich ist, sogar die Möglichkeit, über sich selbst zu reden! Dabei sieht er sich im Einklang mit Wittgenstein, wenn letzterer bezüglich der Möglichkeit einer vormals angenommenen idealen Sprache sagt:

„Wie seltsam, wenn sich die Logik mit einer idealen Sprache befaßte und nicht mit unserer. Denn was sollte diese ideale Sprache ausdrücken? Doch wohl das, was wir jetzt in unserer gewöhnlichen Sprache ausdrücken, dann muß die Logik also diese untersuchen. Oder etwas anderes: aber wie soll ich dann überhaupt wissen, was das ist? – Die logische Analyse von etwas, was wir haben, nicht von etwas, was wir nicht haben. Sie ist also die Analyse der Sätze, wie sie sind. (Es wäre seltsam, wenn die menschliche Gesellschaft bis jetzt gesprochen hätte, ohne einen richtigen Satz zusammenzubringen.).“
(Wittgenstein; zitiert nach Habermas 1985, 248 f.)

Hieraus lässt sich ein plausibles, schon oben angedeutetes Argument gewinnen: Wenn man nämlich annimmt, die ideale Sprache bewege sich *außerhalb* und *nicht innerhalb* der gewöhnlichen, wenn sich also „die Logik mit einer idealen Sprache befaßte und nicht mit unserer“ (siehe obiges Zitat), dann könnte ich nicht über sie sprechen, denn: „(...) wie soll ich dann überhaupt wissen, was das ist?“ (s.o.)

Die ideale Sprache muss sich also *innerhalb* der Umgangssprache befinden, um mit der Umgangssprache über die ideale Sprache sprechen zu können. Eine so gefasste selbstbezügliche Umgangssprache wird, ganz im Sinne Habermas', zur eigenen Metasprache. Mit anderen Worten: Wenn die angenommene ideale

Sprache sich gerade nicht sprechend auf sich selbst bezieht, sondern nur auf etwas Fremdes, nämlich auf die ihr äußerliche Umgangssprache, dann bezieht sie sich doch sprechend auf sich, weil sie Teil der Umgangssprache sein muss, sobald sie sich als ideale Sprache außerhalb der gewöhnlichen deklariert, also über sie gesprochen wird.

Sofern Habermas die Konsequenzen der späten Position Wittgensteins richtig einschätzt, hat sich bei letzterem folgender Wechsel vollzogen: Zunächst erachtete Wittgenstein die Logik einer idealen Sprache, das Instrument der Sprachanalyse, als transzendental, als *außerhalb* der Sprache selbst. Diese Position erwies sich jedoch als inkonsistent, weil über die Logik der idealen Sprache (pragmatisch) notwendigerweise gesprochen werden muss, und Wittgenstein diesen Widerspruch nicht dadurch lösen konnte, dass er diese Logik auf die Ebene einer non-verbalen Kommunikation, eines bloßen nicht-sprachlichen Hindeutens, hob. Deshalb musste er in seiner späten Phase nicht nur das Konzept einer idealen Sprache als Einheitssprache aufgeben, sondern zugleich anerkennen, dass mit Umgangssprache über Instrumente der Sprachkritik gesprochen werden kann, ja muss. So gesehen entwickelt sich Wittgensteins spätes Denken aus dem früheren. Gemeinsam ist beiden Positionen, dass sie die Möglichkeit der Sprache, einen äußeren Standpunkt zu beziehen, bestreiten. Für Wittgenstein bleibt Sprache als System geschlossen!

Ohne auf Habermas' weitere theoretische Folgerungen einzugehen, lässt sich intuitiv nachvollziehen, wie wichtig es für ihn ist, die Umgangssprache mit Wittgensteins Hilfe als letzte Instanz und als praktischen Maßstab ansehen zu können, um nämlich von einer detaillierten Analyse dieser Umgangssprache zu einer „Theorie des kommunikativen Handelns“ (Habermas 1995) fortzuschreiten.

Doch selbst wenn ich – wie oben – zugestehende, dass die Umgangssprache notwendigerweise als letzte Metasprache angenommen werden muss, ist dies nur eine Seite der strikt antinomischen Medaille. Die von Habermas angedeutete Rückholaktion nach dem Prinzip „Alles muss (letztendlich) Umgangssprache sein, weil nur diese sprachliche Selbstreflexion ermöglicht“ würde ihre eigenen Implikationen negativer Selbstbezüglichkeit mißachten; sie könnte ihren eigenen blinden Fleck nicht einholen!

Denn: Nehme ich an, die Umgangssprache sei tatsächlich ihre eigene Metasprache, selbst diese Metasprache befinde sich *innerhalb* derjenigen, über die sie spricht, dann würde diese Umgangssprache den *kompletten* Ausdrucksreichtum der Sprache umschließen, sie wäre *maximal reichhaltig*. Diese wirklich vollständige Sprache wäre als Sprachsystem *hermetisch geschlossen*. Abgesehen von der später noch zu erörternden Frage, was eine vollständige Sprache mit den Verwicklungen der Lügnerantinomie anstelle – befindet sich deren Widersprüchlichkeit innerhalb oder außerhalb der Sprache? – , stellt sich das Problem, wie denn eine Rede *über* die Umgangssprache möglich sein soll, wenn diese Rede niemals außerhalb ihres Objekts sein kann. Eine so gezähmte Metasprache wäre bloß eine affirmative Selbstbeziehung von Sprache innerhalb derselben Sprache. Nämlich tautologisch!

Ich erinnere an meine zurückliegende These (vgl. z.B. 3.3.1.2), wonach *Sprache* über *etwas* – auch über Sprache selbst – immer schon einen kategorialen Unterschied zwischen Sprache und dem, worüber sie spricht (Referenz!), voraussetzt. Wären Sprache und ihr Gegenstand nicht mehr zu unterscheiden, so wäre sie *gegenstandslos* und damit *sinnlos*. Selbst die Sprache über Umgangssprache muss einen Standpunkt außerhalb, den einer *authentischen*, keiner *scheinbaren* Metasprache, einnehmen, auch wenn sie es nicht kann.

Deshalb ist Wittgensteins frühe Position nicht einfach zu verwerfen! Diese akzeptiert zwar kein sprachliches Außerhalb, aber immerhin ein nicht-sprachliches, quasi als Grenzwert.

Übrigens sieht auch Habermas diesen Zwiespalt. Das muss erwähnt werden, um seiner differenzierten Darstellung gerecht zu werden. Zwar gerät er in die Nähe einer letzten schlussstrichartigen Unterordnung aller Sprache unter Umgangssprache, wenn er behauptet, „die Metakommunikation“ könne „sich nur der Sprache bedienen, über die zugleich als Objekt gesprochen wird“ (Habermas 1985, 333), doch ist dies nur die eine, wenn auch tendenziell überwiegende Seite seiner Ausführungen. Denn:

„(...) die Intersubjektivität umgangssprachlicher Verständigung ist ebenso unbegrenzt wie gebrochen. Unbegrenzt: denn sie kann beliebig

ausgedehnt, und gebrochen: denn sie kann niemals vollständig hergestellt werden. (Habermas 1985, 332)

Hier kommen beide Seiten deutlich zur Geltung: *Einerseits* kann mit Umgangssprache über alles gesprochen werden. Zum Beleg nehme man das Gegenteil an, d.h. einen Ausdruck, der sich nicht in der Umgangssprache ausdrücken lasse. In welcher Sprache soll über ihn gesprochen werden? Selbst wenn ich sage, über diesen oder jenen Ausdruck lasse sich nicht in der Umgangssprache reden, dann habe ich bereits in der Umgangssprache über ihn gesprochen! Insofern ist die Umgangssprache unbegrenzt, ihr Ausdrucksreichtum lässt sich bis ins Unendliche anreichern. Andererseits kann das nach obigem Zitat niemals vollständig gelingen. Dieses Mißlingen lässt sich dann nachvollziehen, wenn ich frage, womit ich über die Umgangssprache, dieses allumfassende Sprachganze, reden kann. Denn, um über sie reden zu können, muss es einen äußeren Standpunkt geben, der gerade nicht in die Umgangssprache selbst fällt. Insofern ist „die Intersubjektivität umgangssprachlicher Verständigung“ in sich „gebrochen“.

Dass Habermas solche Widersprüchlichkeit aber nicht hinnehmen will, er schließlich doch die Umgangssprache zum Allumfassenden macht, kann man an folgenden Ausführungen ablesen, die sich mit der Hermeneutik, dem Verstehen von Sprache also, beschäftigen.

„Natürliche Sprachen sind informell, deshalb können die sprechenden Subjekte ihrer Sprache nicht als einem geschlossenen System gegenüberstehen. Die Sprachkompetenz bleibt gleichsam hinter dem Rücken der Subjekte: sie können sich eines Sinnzusammenhangs explizit nur in dem Maße vergewissern, als sie von einem insgesamt dogmatisch überlieferten und implizit immer schon vorgegebenen Kontext auch abhängig bleiben. Das hermeneutische Verstehen kann nicht vorurteilslos in die Sache eindringen, sondern ist unvermeidlich vom Kontext, in dem das verstehende Subjekt seine Deutungsschemata zunächst erworben hat, voreingenommen. Dieses Vorverständnis kann thematisiert, es muß in jeder hermeneutisch bewußten Analyse an der Sache erprobt werden. Aber auch die

Modifikation der unvermeidlichen Vorgriffe bricht nicht die Objektivität der Sprache gegenüber dem sprechenden Subjekt: im Belehrtwerden bildet es nur ein neues, beim nächsten hermeneutischen Schritt wiederum leitendes Vorverständnis aus. Das meint Gadammers Satz:>>wirkungsgeschichtliches Bewußtsein ist auf eine unaufhebbare Weise mehr Sein als Bewußtsein<<.“ (Habermas 1985, 333)

Dieses Zitat enthält ohne Zweifel mehr, als ich an dieser Stelle darüber sagen kann, aber eines möchte ich, verkürzt und mit schlechtem Gewissen, hervorheben: Wenn „die sprechenden Subjekte ihrer Sprache nicht als einem geschlossenen System gegenüberreten“ (s.o.) können, dann weil sie immer schon in diesem System enthalten sind; sie sind notwendigerweise abhängig von der Sprache, mit der sie über dieselbe Sprache sprechen wollen: von der Umgangssprache. Wenn Habermas behauptet, die Subjekte könnten dem System nicht als geschlossenes gegenüberreten, dann weil dieses System in den Augen Habermas' tatsächlich so geschlossen ist, dass selbst noch die Subjekte hineinfallen. Wenn das Subjekt glaubt, es nehme einen äußeren Standpunkt ein, wenn es über Sprache spricht, so ist das in Wirklichkeit eine Projektion, d.h. die Eigenschaften des Objekts, worüber es spricht, sind tatsächlich seine eigenen, es projiziert sie auf das Objekt und in es hinein, aber auch weil es Teil dieses Objekts ist! Zwar kann das sprachliche „Vorverständnis (...) thematisiert“ (s.o.) werden, über es selbst kann gesprochen werden, doch auch wenn das Subjekt einen Schritt zurück tritt, um seine Projektionen und Vorurteile von außen wahrzunehmen, findet bereits in dieser Selbstwahrnehmung eine neue Projektion statt. Der Schritt zurück geschieht immer schon *innerhalb* des Sprachsystems. Das sprachliche Subjekt kann immer wieder den blinden Fleck seiner eigenen sprachlichen Abhängigkeit einholen, um seine Projektionen rückgängig zu machen, allerdings nur um den Preis neuer Projektionen, die ihrerseits wieder rückgängig zu machen sind usw. usf. Letzten Endes bleibt es gefangen in seinen eigenen sprachlichen Voraussetzungen, denn „auch die Modifikation der unvermeidlichen Vorgriffe bricht nicht die Objektivität der Sprache gegenüber dem sprechenden Subjekt“ (s.o.).

Vor dem Hintergrund dieser Äußerungen stellen sich zwei zusammenhängende Fragen, die ich aber hier nicht erörtern will. Sie bleiben in einem produktiven Sinne offen: 1. Denkt und spricht Habermas etwa *bewusst* strikt antinomisch, wenn er sehr differenziert beide Seiten des Widerspruchs so klar aufdeckt? Oder 2. Denkt und spricht er nur *unbewusst* strikt antinomisch, weil er am Ende dann doch die Umgangssprache zur letzten Metasprache erhebt?

Zusammenfassend kann ich feststellen: Wenn meine Darstellung der Positionen von Habermas und Wittgenstein richtig ist, dann lässt sich das Verhältnis von Objektsprache-Metasprache (bzw. Sprache-Logik bzw. Umgangssprache-ideale Sprache bzw. Umgangssprache-Metasprache bzw. innerhalb-außerhalb bzw. geschlossenes-offenes Sprachsystem bzw. vollständiges-unvollständiges Sprachsystem) strikt antinomisch konstruieren, so dass beide Seiten des Verhältnisses streng voneinander getrennt werden müssen und sich doch wechselseitig enthalten. Weder darf die eine Seite des Verhältnisses zugunsten der anderen überbewertet werden, noch – auf gleichsam höherer Stufe – Trennung und wechselseitiges Enthaltensein gegeneinander ausgespielt werden. Trennung und wechselseitiges Enthaltensein, Ausschluss und Einschluss sind einerseits selbst zu trennen und doch ineinander. Eine sich so erhöhende Spirale der Widersprüchlichkeit erinnert nicht nur an die Folgen der Lügnerantinomie (siehe 3.2.2.4), sie mag auch Adornos Ausspruch „Dialektik“ provoziere „wo nicht den Einwand des Bodenlosen (...), den des Schwindelerregenden“ (ND 42) oder der Widerspruch sei der „Agens des Philosophierens“ (Adorno; zitiert nach Ritsert 1997, 159) in einem bestimmten Licht erscheinen lassen.

Wird dieser mehrdimensionale negativ selbstbezügliche Widerspruch – der insofern *strikt antinomisch* und nicht *einfach kontradiktorisch* ist – stillgelegt, so fällt alles zurück in eine Tautologie affirmativer Selbstbestätigung.

Mit dieser starken These, die sicherlich über das bereits Gesagte ein wenig hinausschießt, will ich diesen Abschnitt abschließen, um im nächsten doch wieder eine Runde im Problem der Sprachebenen zu drehen.

3.3.1.5 Die unendliche Hierarchie der Sprachstufen ist unhintergebar (Brendel)

In der Forschungsliteratur lassen sich im Zusammenhang mit der Sprachstufentheorie eine ganze Reihe von Vorschlägen vernehmen, wie mit strikten Antinomien umzugehen sei. Viele der mir bekannten versuchen die Antinomien aus der Menge legitimer sprachlicher Ausdrücke auszuschließen, indem sie bestimmte Verbote verhängen. Das dürfte unbefriedigend sein, weil, 1., strikt antinomische Widersprüche nach dem bisherigen Stand der Dinge nicht auf Denkfehler zurückzuführen sind, ihre vollständige Ursache damit ungeklärt bleibt, weil, 2., die dichotomische Unterscheidung zwischen legitimen und illegitimen Ausdrücken die Frage ausblendet, ob die strikt antinomische Widersprüchlichkeit vielleicht doch Folgen hat für alle anderen, und weil, 3., mit solchen Verboten produktive Umgangsformen mit strikten Antinomien unmöglich sind. Dass sich die Mißachtung dieser drei Aspekte rächt, versuche ich zu belegen, wenn ich mich nun mit der Palette möglicher Verbote beschäftigen will. Sie reicht vom Ausschluss *jeglicher* gemischtsprachlicher Ausdrücke, also aller Vermischungen zwischen einer Sprache und ihrer Metasprache, bis hin zum Verbot *besonderer* gemischtsprachlicher Ausdrücke, d.h. einiger weniger Vermischungen zwischen einer Sprache und ihrer Metasprache. Ich will sowohl die allgemeinen als auch die spezifischen Verbote hier näher begutachten, wobei der Schwerpunkt auf den spezifischen, den enger gefassten Verboten liegt. Denn wenn sich letztere als problematisch erweisen sollten, dann sind es die allgemeiner gefassten, die eine größere Menge sprachlicher Ausdrücke treffen, erst recht – aber nicht umgekehrt!

Zunächst, bevor ich zur angekündigten Position Brendels gelange, zur *allgemeinen* Form des Verbots gemischtsprachlicher Ausdrücke: Nach der Theorie der Sprachstufen entstehen die Antinomien nämlich durch eine *Vermischung* der verschiedenen Sprachstufen in *einem* sprachlichen Ausdruck. Nun könnte man dieser Theorie vor dem Hintergrund des oben Erarbeiteten entgegen, dass jeder sprachliche Ausdruck notwendigerweise metasprachliche Komponenten enthalten muss, weil Sprechen immer schon eine Handlung ist und von daher pragmatische Voraussetzungen hat, die sich zwar jenseits des

semantischen Inhalts befinden, aber dennoch die Bedeutungen eines Ausdrucks mitbestimmen (siehe 3.2.2.4). Wenn der sprachliche Inhalt eine *Information* darstellt, dann ist die pragmatische Form eine *Information über diese Information*. Insofern ist Sprache unvermeidlich selbstbezüglich und eine Vermischung von Sprache und Metasprache. Aber diese Form der (pragmatischen) Selbstbezüglichkeit will und kann die Sprachstufentheorie gar nicht verbieten. Mit gemischtsprachlichen Ausdrücken meint sie vielmehr semantisch selbstbezügliche.

Worin liegt der Unterschied zwischen pragmatischer und semantischer Selbstbezüglichkeit, wenn doch beide Informationen über eine Information vermitteln? Antwort: Jede Sprache ist aufgrund ihrer pragmatischen Voraussetzungen als Sprechhandlung immer schon *implizit* selbstbezüglich, *explizit* selbstbezüglich, nämlich auf semantischer Ebene, ist sie hingegen nicht automatisch, sondern nur dann, wenn eine Selbstreferenz im Inhalt des sprachlichen Ausdrucks ausdrücklich benannt wird. So auch in der Lügnerantinomie, in der ein Satz eine Aussage über sich selbst macht. Dieser enthält eine Information und auf derselben *semantischen* Ebene eine Information über diese Information, d.h. er teilt etwas über sich selbst mit, nicht nur mittels der Form, sondern mittels seines eigenen Inhalts. Insofern befinden sich in der Lügnerantinomie Sprache und Metasprache auf einer Ebene.

Dieser Befund verträgt sich zumindest teilweise mit meiner Feststellung, die Ursache einer strikten Antinomie liege im Widerspruch zwischen pragmatischer und semantisch-selbstbezüglicher Information eines Satzes über sich selbst. Nur weil eine Information und eine Information über diese Information auf der semantischen Ebene gleichzeitig vorkommen, in diesem Sinne eine Vermischung von Sprachebenen stattfindet, kann es zu einer Kollision dieser semantischen Ebene mit der pragmatischen, damit zu einer strikten Antinomie kommen. Semantische Selbstbezüglichkeit, d.h. eine Vermischung von Sprachebenen, kann als Bedingung einer strikten Antinomie durchaus anerkannt werden.

Allerdings bleibt die entscheidende Rolle der pragmatischen Ebene bei der Theorie der Sprachebenen im Dunkeln. Deshalb besteht für sie weiterhin das Problem, dass semantische Selbstbezüglichkeit – damit auch die Vermischung

von Sprachstufen – nicht automatisch eine Antinomie hervorruft, selbst dann nicht, wenn sie in Form negativer Selbstbezüglichkeit wie im Satz „Dieser Satz ist nicht gelb“ auftritt. Die Theorie der Sprachebenen kann also trotz ihrer anerkannten Leistung, der ansatzweisen Bestimmung der antinomischen Selbstbezüglichkeit, die Entstehung strikter Antinomien nicht vollständig erklären. Das macht sich unter anderem dann bemerkbar, wenn solche selbstbezüglich-gemischtsprachlichen Ausdrücke in Form eines allgemeinen Verbots aus dem Bereich legitimer Sprache ausgeschlossen werden; denn dann trifft das neben den Antinomien, auf die es eigentlich abzielt, auch unbedenkliche und sinnvolle Aussagen wie „Dieser Satz ist nicht gelb“ oder „Dieser Satz enthält fünf Wörter“.

Doch noch schlimmer: Das Verbot semantischer Selbstbezüglichkeit ist selbstwidersprüchlich. Das ließ sich bereits an Wittgensteins Satz „Kein Satz kann etwas über sich selbst aussagen (...)“ (siehe 3.3.1.4) ablesen. Analog gerät eine mögliche Formulierung des Sprachstufen-Verbots in Form der Aussage X „Kein sprachlicher Ausdruck darf auf semantischer Ebene zugleich einerseits eine Information und andererseits eine Information über diese Information enthalten“ in die allergrößten Schwierigkeiten, wenn ich frage, was denn für die Formulierung selbst im Falle ihrer Gültigkeit gelte? Wenn X für alle sprachlichen Ausdrücke gilt, dann auch für den sprachlichen Ausdruck X selbst und genau dann muss es mindestens einen sprachlichen Ausdruck geben, der doch etwas über sich selbst aussagt! Es gibt einige Autoren, die auf diesen Selbstwiderspruch der Sprachstufentheorie explizit hinweisen (vgl. beispielsweise Wandschneider 1993, 324 f.), zudem ausführlicher, als ich das hier tun will.

Nachdem sich somit ein generelles Verbot gemischtsprachlicher Ausdrücke als außerordentlich schwierig erwiesen hat, nämlich als zu weit gefasst und als selbstwidersprüchlich, widme ich mich nun einer spezielleren Form, welche tatsächlich fast nur die strikten Antinomien trifft und sich deswegen als wirkungsvoller herausstellen dürfte. Dass man dabei das schwerwiegende Problem des Selbstwiderspruchs trotzdem nicht los wird, versuche ich im folgenden zu zeigen.

Besonders sachdienliche Hinweise bezüglich eines sehr differenzierten Umgangs mit den Antinomien liefert Elke Brendels Arbeit „Die Wahrheit über

den Lügner“ (Brendel 1992). Sie beschäftigt sich insbesondere mit Geschichte und Ausprägungen der Lügnerantinomie und untersucht viele Lösungsansätze, die im Laufe der Zeit – von Aristoteles bis hin zu Untersuchungen der modernen Logik – zur Behandlung des Lügners vorgeschlagen wurden. Sogar auf die sogenannten parakonsistenten Theorien, die die generelle Gültigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch anzweifeln, lässt sie sich ein, allerdings zurecht auf kritische Weise. Die Schlüssigkeit der meisten Lösungsvorschläge versucht Brendel in detaillierten logisch-formalen Beweisen zu widerlegen. Allerdings lässt sich diesen Beweisen auch jenseits der logisch-formalen Ebene, nämlich auf der einer „intuitiven“ Logik, recht gut folgen, weil die Autorin ihre Kalküle ausreichend „normalsprachlich“ kommentiert. Auch wenn diese Widerlegungsversuche äußerst interessant sind und verdeutlichen, in welche Verstrickungen das Denken notwendigerweise gerät, wenn es sich auf die Lügnerantinomie einlässt, gehe ich hier vorwiegend auf einen bestimmten Lösungsvorschlag zur Behandlung der Antinomien ein, den Brendel, auch und gerade nach seiner kritischen Prüfung, am ehesten favorisiert.

In diesem Vorschlag, welchen Brendel auf Alfred Tarski zurückführt, ist die oben dargestellte Theorie der Sprachstufen, vor allem die unendliche Auftürmung dieser Stufen, nach wie vor Dreh- und Angelpunkt aller Bemühungen:

„Die Grundidee der Tarskischen Lösung besteht in der Stufung der Sprache im Sinne des *Verwendens* und *Erwähnens* ihrer Ausdrücke: In der *Objektsprache* werden die sprachlichen Ausdrücke ausschließlich *verwendet* oder *benützt*, um über Objekte der Welt Aussagen zu machen. In der *Metasprache* der Objektsprache werden die in der Objektsprache verwendeten Ausdrücke *erwähnt*, indem über diese Aussagen gemacht werden. Über die hierbei benützten sprachlichen Ausdrücke lässt sich dann in der *Metametaspache* reflektieren. Da diesem Prozeß des sprachlichen Reflektierens zumindest prinzipiell keine Grenzen gesetzt sind, ergibt sich auf diese Weise eine unendliche Hierarchie von immer reichhaltigeren Sprachen.“ (Brendel 1992, 76; Hervorhebungen im Original)

Zwar beziehe Tarski die Hierarchie von Sprachstufen „lediglich auf *formalisierte Sprachen*“ (ebenda), dennoch empfindet Brendel diese strikte Trennung verschiedener Sprachebenen zunächst als höchst problematisch, denn:

Die Tarskische Sprachstufentheorie bedeutet *prima facie* eine enorme Beschneidung sprachlicher Ausdrucksmöglichkeiten. Mit dem Verbot der Koinzidenz von Erwähnen und Verwenden von Ausdrücken werden zunächst *alle selbstbezüglichen Sätze* als syntaktisch nicht wohlgeformt ausgeschlossen. Selbst Sätze, die – im Gegensatz zum Lügner – keine Antinomien implizieren und sogar intuitiv einen präzisen Sinn haben und daher wahrheitsfähig sind (wie z. B. die Sätze: „Dieser Satz besteht aus sechs Worten“ und „This very sentence is in English“), verstoßen scheinbar gegen die Sprachstufenunterscheidung und sind somit keine Sätze dieser Theorie.“ (Brendel 1992, 77; Hervorhebungen im Original)

Brendel macht nun unter Bezugnahme auf die Untersuchungen des Mathematikers Gödel darauf aufmerksam, dass im Falle vieler selbstbezüglicher Sätze eine Sprachstufendifferenzierung nicht notwendig sei, sich solche Ausdrücke vielmehr durchaus in ein und dieselbe Sprache integrieren ließen (vgl. ebenda, 77f.). „Eine Sprachstufenerhöhung“ sei „nur bei Sätzen, die semantische Begriffe – wie etwa >>wahr<< – implizieren, nicht hintergebar.“ Verstehe ich die Ausführungen Brendels richtig, so besteht die Besonderheit der Tarskischen Lösung darin, dass sie gerade *nicht alle* gemischtsprachlichen (also semantisch selbstbezüglichen) Ausdrücke ausgrenzt – auch wenn das ihr nachgesagt wird –, sondern *nur diejenigen*, die *semantische Begriffe* – auf die Frage, was das heißen mag, komme ich noch – enthalten. Deshalb ist es kein allgemeines, sondern ein spezifisches Verbot. Ein Satz wird nur dann aus der Menge der legitimen sprachlichen Ausdrücke ausgeschlossen, wenn er semantisch selbstbezüglich ist *und zugleich* semantische Begriffe aufweist. Der Satz „Es ist wahr, dass die Rose rot ist“ enthält zwar den Begriff „wahr“, ist aber nicht semantisch selbstbezüglich; der

Satz „Dieser Satz ist nicht gelb“ ist zwar semantisch selbstbezüglich, enthält aber keinen semantischen Begriff. Folglich sind beide legitim. Ausgeschlossen werden allerdings die Lügnerantinomie mit „Dieser Satz ist gelogen“ sowie der Wahrsager mit „Dieser Satz ist wahr“.

Was aber sind *semantische Begriffe*? „Wahr“ ist zwar nicht der einzige semantische Begriff, doch zum einen steht er im Mittelpunkt des Lügners und damit auch bei Brendel, zum anderen lässt sich an ihm recht gut zeigen, was unter „semantisch“ zu verstehen sei.

Die Semantik stellt längst ein breites Forschungsgebiet in der Linguistik dar. Sie ist sehr stark mathematisch-logisch aufgeladen, arbeitet gar mit Funktionen als eindeutigen Zuordnungen. Nach allgemeinem Verständnis ist „die Semantik (...) dasjenige Teilgebiet der Linguistik, das die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke zum Gegenstand hat“ (Grewendorf 1991, 298). Da sich aber nicht einmal Semantiker darüber einig sind, was „Bedeutung“ letztendlich bedeute, kann ich hier nur ein Vorverständnis vom Gegenstand der Semantik bzw. semantischen Begriffen explizieren. Dieses mag vage, wenig abgesichert und ungenau sein, aber ich hoffe doch, dass es die Ausführungen Brendels zu verdeutlichen hilft.

Die Frage, was „Bedeutung“ bedeute – die Selbstbezüglichkeit meiner Ausführungen lässt sich hier übrigens kaum mehr verheimlichen –, führt unweigerlich zu den Begriffen „Intension“ und „Extension“. „Intension“ meint den Sinn, den proportionalen Gehalt eines Ausdrucks, während „Extension“ auf die Menge von Objekten verweist, auf die dieser Sinn zutrifft. Die Extension stellt sozusagen den Anwendungsbereich des Ausdrucks dar. Der sprachliche Ausdruck „Lebewesen“ lässt sich von seiner intensionalen Seite anhand von Merkmalen (z.B. dem Merkmal „nimmt Nahrung auf“) beschreiben, von der extensionalen mit der Angabe von Objekten, die zur Menge der Lebewesen gehören. Es gibt durchaus Ausdrücke wie der eines „Zentauren“ (vgl. PT 1, 101), deren Extension in einer leeren Menge besteht. Dies könnte zu der hier nicht zu vertiefenden Frage weitergedacht werden, ob solche sprachlichen Ausdrücke tatsächlich über nichts sprechen, demnach keinen Gegenstand bezeichnen, oder ob sie trotzdem auf etwas außerhalb ihrer selbst verweisen, ja verweisen müssen, auch wenn ein entsprechender

Gegenstand gar nicht existiert, ihre Extension somit in einer leeren Menge besteht. Ein schöne Antinomie dazu wäre: „Dieser sprachliche Ausdruck spricht über nichts“.

Hervorheben möchte ich, dass die Bedeutung von „Bedeutung“ auf zwei Aspekte verweist, Intension und Extension, die in einem Verhältnis stehen, insofern dass jedem Sinn (Intension) eine Menge von Objekten (Extension), und sei diese Menge auch leer, zugeordnet werden kann; jeder Intension scheint eine Extension zu entsprechen, womit sich von Objekt zu Objekt ganz klar entscheiden lässt, ob es zur Extension gehört oder nicht, ob es somit das Entsprechungsverhältnis erfüllt oder nicht. Diese eindeutige Zuordnung mag man auch als „semantische Fundierung“ bezeichnen. Der Begriff „Haus“ ist also semantisch fundiert, weil ihm ganz eindeutig eine Menge von Gegenständen zugeordnet werden kann bzw. sich bei einer diffusen Menge von Gegenständen feststellen lässt, ob etwas ein Haus ist oder nicht. Von dieser Korrespondenz bzw. Nicht-Korrespondenz eines sprachlichen Gehalts und den entsprechenden Objekten ist es nicht weit zu einem bestimmten Begriff von Wahrheit bzw. Unwahrheit. Wenn das Ding vor mir ein Haus ist und ich sage über dieses Ding „Haus“, dann habe ich wahr gesprochen. Komplexer wird es, wenn der sprachliche Ausdruck eine Aussage ist: Sage ich „Hans rennt“ und Hans rennt tatsächlich, dann entspricht das der Wahrheit. Das heißt: Die Extension von „rennt“ besteht aus all jenen Lebewesen, die rennen. Wenn die Person Hans ebenfalls Element der Extension von „rennt“ ist, sich also Hans unter den Rennenden befindet, dann ist die Aussage wahr. Mit anderen Worten: Der Satz „Hans rennt“ ist genau dann wahr, wenn Hans rennt. Darin lässt sich unschwer die Wahrheitskonvention Tarskis erkennen, die Brendel im folgenden vorstellt (auf die das Zitat einschließenden Anführungszeichen verzichte ich aus Gründen der Übersichtlichkeit):

Tarski entwickelte (...) ein präzise formalisiertes Wahrheitsschema, welches zu einer sachlich angemessenen Wahrheitsdefinition führen soll. Dieses Schema (T) lautet:

(T) „X ist wahr genau dann, wenn p.“ (wobei p eine Aussage und X der Name dieser Aussage ist.)

(...)

Eine korrekte Einsetzung in dieses Wahrheitsschema wäre dann etwa die folgende:

„ „Schnee ist weiß“ ist wahr genau dann, wenn Schnee weiß ist.“ “
(Brendel 1992, 63)

Die Frage nach der Wahrheit wird damit zu einer Ja/Nein-Entscheidung: Entspricht einer Aussage der Sachverhalt, den sie behauptet? Wenn ja, dann ist die Aussage wahr, wenn nein, dann ist die Aussage unwahr. Eine Sprache kann dann als *semantisch geschlossen* und ihre Ausdrücke als *semantisch fundiert* gelten, wenn eine solche Entscheidung *grundsätzlich* möglich ist, was nicht bedeutet, dass sie aufgrund fehlender empirischer Voraussetzungen immer schon sofort getroffen werden kann, denn schließlich könnte es sein, dass ich erst nachschauen muss, ob Schnee tatsächlich weiß ist. Befinde ich mich zum Zeitpunkt, da diese Frage aktuell wird, gerade in der Sahara, so dürfte das eine Weile dauern. Genauso mag es (naturwissenschaftliche oder sonstige) Fragen geben, die ich aufgrund fehlender Zugangsmöglichkeiten (Untersuchungsinstrumente!) nicht einmal in näherer Zukunft entscheiden kann. Aber ich muss voraussetzen, dass das prinzipiell möglich ist.

Wichtige Zwischenbemerkung: Auch wenn man davon ausgeht, dass eine Sprache semantisch geschlossen ist, kann es *mindestens* zwei Sorten von Sätzen geben, deren Wahrheitswert man nur unter bestimmten Umständen oder gar nicht feststellen kann.

1. Sorte: Mindestens potentiell wahrheitsfähige Sätze.

Darunter fällt das vielzitierte und sehr umstrittene Beispiel „Der gegenwärtige König von Bayern ist krank“ (Grewendorf 1991, 427). Da es derzeit keinen König von Bayern gibt, kann der gegenwärtige König von Bayern nicht Element der Extension von „ist krank“ sein; vielen Interpreten zufolge ist der Satz deshalb als „nicht wahr“ einzuordnen. Im Falle einer solchen Einordnung müsste allerdings die Verneinung des Satzes wahr sein. Wie aber lautet diese? Lautet sie „Der gegenwärtige König von Bayern ist nicht krank“ – die Problematik ist dabei offensichtlich –, oder „Es ist nicht der Fall, dass der gegenwärtige König von Bayern krank ist“ (weil es keinen gibt)? Das ist

höchst umstritten! (zur Diskussion vgl. Grewendorf 1991, 423 ff.; Brendel 1992, 88 ff.)

Um dem Problem aus dem Wege zu gehen, meinen einige, es sei unabdingbare Voraussetzung für die Frage nach Wahrheit bzw. Unwahrheit, dass die Extension eines Ausdrucks nicht aus einer leeren Menge bestehe. So verstanden, wäre die Formulierung „der gegenwärtige König von Bayern“ nur dann sinnvoll, wenn es einen solchen König gibt, wenn also die Präsupposition der Existenz, die in dem Ausdruck enthalten ist, erfüllt ist.

Wie auch immer die Frage nach der Entscheidbarkeit der Wahrheitsfrage entschieden wird, sicher ist: Wenn es einen König von Bayern gäbe, dann könnte er sich im Anwendungsbereich von „ist krank“ befinden und dann wäre eine empirische Prüfung der Wahrheitsfrage möglich. Mindestens bezüglich Vergangenheit und Zukunft muss die Aussage nicht sinnlos sein. Deshalb nenne ich solche Sätze „mindestens potentiell sinnvoll“ bzw. „mindestens potentiell wahrheitsfähig“.

2. Sorte: Kategorienfehler.

Während bei der ersten Sorte von Sätzen nicht völlig ausgeschlossen werden kann, dass die Frage nach der Wahrheit nicht doch sinnvoll sein kann, ist der Satz „Der Hauptbahnhof von Frankfurt hat Masern“ nicht zu entscheiden (zu solchen Kategorienfehlern vgl. auch Brendel 1992, 89). Er ist insofern *semantisch nicht korrekt* gebildet, dass ein Hauptbahnhof niemals Masern haben und deshalb der Frankfurter Hauptbahnhof nicht einmal *potentiell* Element des Anwendungsbereiches von „hat Masern“ sein kann. Beide Kategorien haben nichts miteinander zu tun; wird dies aber, wie im obigen Satz, missachtet, so handelt es sich um einen Kategorienfehler. Sätze, die Kategorienfehler enthalten, scheinen falsch im Sinne von „unwahr“ zu sein, aber:

„Würde man diesen Sätzen im Rahmen einer zweiwertigen Semantik den Wert „falsch“ zuweisen, so würde hieraus kontraintuitiverweise folgen, daß ihre Negationen wahre Sätze zum Ausdruck bringen. Es scheint daher plausibler, diese Sätze als weder wahr noch falsch anzusehen.“ (Brendel 1992, 89)

Eine besondere Form des Kategorienfehlers liegt übrigens vor, wenn Objektsprache und Metasprache, das heißt hier: Sprache über Wirklichkeit und Sprache über Sprache, unzulässig verwechselt werden, beispielsweise: „„Wiesbaden“ ist die Hauptstadt von Hessen.“ Zwar ist die Stadt Wiesbaden tatsächlich Hessens Hauptstadt, doch rede ich über das Wort „Wiesbaden“, so macht es wenig Sinn zu sagen, es sei eine Hauptstadt. (Ende der Zwischenbemerkung)

Ich komme zurück auf die semantische Geschlossenheit einer Sprache. Dazu fasse ich kurz zusammen: Eine Sprache ist semantisch geschlossen, wenn jedem sprachlichen Ausdruck das Prädikat „wahr“ oder „nicht wahr“ zugeordnet werden kann, es sei denn es handelt sich um die beiden oben vorgestellten Sorten von Aussagen, nämlich um solche, die *entweder nur vielleicht* oder *gar nicht* hinsichtlich ihrer Wahrheit entscheidbar sind.

Nun lässt sich auch klären, was semantische Begriffe sein könnten. Wenn jeder Intension eine Extension zugeordnet werden kann, so dass der Sinn des Ausdrucks „Lebewesen“ sich einerseits mit bestimmten Merkmalen beschreiben lässt und andererseits einen Anwendungsbereich in der Menge aller Lebewesen hat, dann will ich von einer *Zuordnung erster Stufe* sprechen. Wird nun allerdings diese Zuordnung selbst begutachtet, so dass der Zuordnung ein Prädikat wie „wahr“ oder „falsch“ zugeordnet wird, dann handelt es sich dabei um eine *Zuordnung zweiter Ordnung*. Die besondere Eigenschaft semantischer Begriffe scheint mir zu sein, dass sie immer nur Zuordnungen, also Relationen beurteilen können, während Eigenschaftsbegriffe zwar *auch* auf Relationen bezogen werden können, aber vorwiegend Eigenschaften bezeichnen. So kann der Begriff „rot“ einerseits auf eine Zuordnung angewandt werden, z.B. „Die Zuordnung „Die Rose ist rot“ ist nicht rot“, aber andererseits – und das hauptsächlich – Teil einer Zuordnung erster Stufe sein: „Die Rose ist rot“. Begriffe wie „wahr“ sind wohl hingegen deswegen semantische Begriffe, weil sie in Zuordnungen erster Stufe, vorsichtig ausgedrückt, kaum sinnvoll vorkommen können („Die Rose ist wahr“), sondern immer schon eine Relation bezeichnen, also Zuordnungen zweiter Stufe sind. Semantische Begriffe scheinen also solche *sprachlicher Beziehung* zu sein.

Soll eine Sprache als semantisch geschlossen gelten, d.h. soll alles, was es in dieser Sprache gibt, auch durch diese Sprache ausdrückbar sein, dann muss auch den semantischen Begriffen eindeutig eine Extension zugeordnet werden können. So wie der Anwendungsbereich des Begriffes „rot“ alle Objekte umfasst, die rot sind, so muss dem Begriff „wahr“ eine Menge von wahren Zuordnungen zugeordnet werden können.

Doch im Falle der Lügnerantinomie stellt sich ein schwerwiegendes Problem: Der Satz „Dieser Satz ist gelogen“ fällt nämlich genau dann in die Extension von wahren Zuordnungen, wenn er gelogen ist, und er fällt nicht in diese Extension, wenn er wahr ist. Welchem Wahrheitswert entspricht die Lügnerantinomie?

Man mag hier einwenden, der Satz des Lügners sei semantisch nicht korrekt gebildet und erfülle deshalb nicht die Voraussetzung für eine Entscheidung der Wahrheitsfrage; es handele sich sozusagen um einen Kategorienfehler (siehe oben). Dies würde ich jedoch bestreiten, denn: Die Aussage „Der Frankfurter Hauptbahnhof hat Masern“ kann hinsichtlich seiner Wahrheit nicht entschieden werden, weil Bahnhöfe keine Masern haben können, das Prädikat „hat Masern“ also nicht auf den Frankfurter Hauptbahnhof angewendet werden kann. Ein solcher Kategorienfehler liegt bei der Lügnerantinomie allerdings nicht vor, denn der Lügner ist ein *Satz* und auf Sätze ist das Wahrheitsprädikat sehr wohl anwendbar.

Das Problem besteht also darin, dass der Begriff „wahr“ zwar recht eindeutig auf alle möglichen Objekte des sprachlichen Ausdrucks bezogen werden kann und fast immer eine Entscheidung, ob wahr oder nicht, möglich ist, doch sobald er sich in Form der Lügnerantinomie auf sich selbst bezieht, kann man dies nicht mehr entscheiden, obwohl man es doch entscheiden können müsste. Der semantische Begriff „wahr“ erweist sich als *semantisch nicht fundiert*. Es entsteht damit eine klitzekleine Lücke, die das ganze Sprachsystem aus den Angeln zu heben droht.

Dies kann nach der Tarskischen Lösung, wie sie durch Brendel dargestellt wird, nur verhindert werden, indem die Vorstellung, unsere Sprache sei *semantisch geschlossen*, aufgehoben wird. D.h. man muss in manchen, wenn auch wenigen Fällen auf eine höhere Sprachstufe ausweichen, um sprachliche Inkonsistenzen zu vermeiden. Dementsprechend gilt eine Selbstbezüglichkeit

semantischer Begriffe wie im Falle des Lügners als nicht legitim, weil hier eine Vermischung der Sprachstufen stattfindet. Um über Wahrheit sinnvoll reden zu können, muss man ein höheres Sprachniveau einnehmen; um über die Wahrheit dieser Rede über Wahrheit wiederum zu reden auf die nächsthöhere usw. usf. Das heißt für Brendel aber auch, dass der Wahrheitsbegriff nicht endgültig definiert werden kann, weil man für eine solche Definition immer wieder auf eine höhere Sprachstufe ausweichen muss. Wahrheit wird so zu einem Grenzwert, dem man sich durch die unendliche Folge von Sprachstufen annähern, der jedoch nie erreicht werden kann. Kurz: eine Auftürmung von Stufen ist in diesem Falle *unhintergebar*. Dazu Brendel:

„Dies bedeutet, daß es nunmehr nicht ein T-Prädikatausdruck gibt, welcher universell *den* Wahrheitsbegriff repräsentiert, sondern es gibt eine unendliche Hierarchie von Wahrheitsprädikatausdrücken, welche jeweils relativ zu einer bestimmten Sprachstufe definiert sind.“

(Brendel 1992, 76; Hervorhebungen im Original)

Brendel, die damit Partei für die Tarskische Lösung ergreift, versucht zu zeigen, dass Lösungsvorschläge, die die Notwendigkeit einer Sprachstufenunterscheidung leugnen, doch selbst wieder eine solche in Anspruch nehmen müssen. So stellt sie im Schlusskapitel ihrer Arbeit zur Lügnerantinomie fest:

„Bei allen dargestellten Theorien wurde gezeigt, daß die Metasprache, d.h. die Sprache, in der die Theorie entwickelt und in der Theoreme, wichtige Einsichten und Ergebnisse dieser Theorien formuliert werden, stets *ausdrucksstärker* ist als die systemimmanente Sprache. (...)“

Diese prinzipielle Unhintergebarkeit der semantischen Offenheit der Sprache, welche durch eine Analyse der Lügner-Antinomie zutage tritt, scheint eine fundamentale Eigenschaft des sprachlichen Reflexionsvermögens zu sein. Jeder der hier diskutierten Sprachen als Lösungsansätze für das Problem der Antinomie des Lügners scheiterte letztendlich an der Darstellung eines *vollständig* bestimmten

Wahrheitsbegriffs für diese Sprachen *in* ihnen.“ (Brendel 1992, 212; Hervorhebungen im Original)

Brendel unterscheidet hier ausdrücklich *systemimmanente Sprache* und *Metasprache außerhalb dieses Systems*, d.h. eine Sprache und ihre Metasprache können für sie nicht zur selben Sprache gehören! Eine Sprache ist damit zwangsläufig *semantisch offen* für neue Sprachen. Ich will die problematische Frage, ob diese neue Sprache dann zur Sprache im allgemeinen gehöre, hier außer Acht lassen und Brendels weiteren Gedankengang verfolgen, denn ihr zufolge gilt: Mit der Vorstellung der semantischen Geschlossenheit müsse zugleich die vom Universalismus der Sprache aufgegeben werden. Das betrifft gerade diejenigen, die die Umgangssprache als letzte Metasprache und damit als universelle Sprache, mit der über alles gesprochen werden könne, verteidigen. Ihnen entgegnet Brendel, ...

„Daß kein universelles Sprachsystem formulierbar ist, in dem alles potentiell sprachlich Formulierbare auch innerhalb dieses Systems darstellbar ist. Sprache ist sozusagen niemals durch Sprache einholbar. Es wird prinzipiell immer Aussagen geben, die keine Aussagen des zugrundegelegten Sprachsystems sein können.“ (Brendel 1992, 212)

Hierbei lässt sich ohne weiteres an die oben dargestellte Diskussion um die Positionen Habermas' und Wittgensteins anknüpfen, denn dabei hatte sich gezeigt, dass eine Sprache über etwas – und es scheint, als sei jede Sprache auch immer schon Sprache über etwas – notwendigerweise einen blinden Fleck enthält, der durch Reflexion zwar eingeholt werden kann, indem nun über diese Sprache ihrerseits gesprochen wird, doch diese Reflexion muss sich jenseits oder außerhalb der Sprache befinden, auf die sie sich bezieht. Die Selbstbeziehung, d.h. die Miteinbeziehung des blinden Flecks erweitert das alte Sprachsystem *quantitativ* um ein Minimales, aber es verändert es *qualitativ* grundlegend; es transzendiert also das alte Sprachsystem und schafft zugleich ein neues, reichhaltigeres, welches aber selbst wieder überschritten werden kann.

Übrigens meine ich – und das wird ja auch bei Brendel angedeutet (siehe vorletztes Zitat) –, dass es einem *theoretischen System* kaum anders ergehen dürfte als einem *Sprachsystem*, schon alleine deshalb, weil jede Theorie sprachlich verfasst ist. Somit lässt sich eine Theorie immer metatheoretisch, auf einer höheren Ebene, reflektieren, womit sie überschritten wird. Eine endgültige, abschließende Beurteilung scheint damit unmöglich. Nicht nur Sprache, sondern auch Theorie wäre unendlich offen, niemals mit einer letzten Sprach- oder Denkbewegung einzugrenzen. Es gäbe weder eine letzte, oberste Metasprache, noch eine oberste Metatheorie, von der auf alles (außer sich selbst) heruntergeblickt werden kann.

Darüber braucht man nicht traurig zu sein. Die ständige Überschreitung der sprachlichen oder theoretischen Systeme durch (negierende) Selbstreflexion macht diese zugleich äußerst lebendig. Das bedeutet noch nicht (jedenfalls an der jetzigen Stelle), dass ein System unlebendig ist, welches solche Überschreitung vermissen lässt, weil es seinen blinden Fleck – aus welchen Gründen auch immer – nicht *bewusst* einholt/einholen kann. Eine Erweiterung der Sprache oder Theorie ist auch *innerhalb* des Ganzen möglich, ohne dass mit einem Schritt nach *außerhalb* Grenzen überwunden werden müssen. Ich erinnere dabei an Habermas' meines Erachtens berechtigte Ansicht, die Möglichkeiten der Umgangssprache ließen sich, auch selbstreflexiv, bis ins Unendliche erweitern. Doch von solcher, eher positiven Selbstreflexion ist die negierende im Falle einer Grenzüberschreitung zu unterscheiden. *Objektiv* macht Habermas selbst diese Unterscheidung, indem er Selbstreflexion tatsächlich auch als negierende, als Reflexion eines blinden Flecks (vgl. 3.3.1.4), bestimmt, doch *subjektiv* entwertet er sie, da er sie dann doch in das System integriert, wenn er am Konzept der Umgangssprache als letzter Metasprache festhält und mit dieser endgültigen Grenzziehung den Schritt über die Grenze hinaus verwehrt. Ich will damit sagen: Habermas muss ebenfalls die Grenze überschreiten, wenn er über die Möglichkeiten einer Umgangssprache zu sprechen beansprucht, aber er macht diese Überschreitung nicht als solche kenntlich. Demgegenüber verfährt Brendel bewusst die Möglichkeit der Transzendenz der Systeme, denn ihrer Meinung nach zeigen die Untersuchungen zur Lügnerantinomie, ...

„ (...) daß das menschliche Reflexionsvermögen prinzipiell unbegrenzt ist. Zu jedem noch so reichhaltigen System kann ein äußerer Standpunkt bezogen werden. Es ist stets möglich, den sprachimmanenten Rahmen zu verlassen und nach außen zu treten – ohne das es hierbei ein absolut Äußeres geben könnte. Diese prinzipielle Offenheit des menschlichen Reflektierens, diese Möglichkeit des Nach-Außen-Tretens, des Verlassens eines sprachlichen Rahmens in eine diesen Rahmen reflektierende Sprache scheint eine ganz spezifische Eigenschaft des menschlichen Sprachvermögens zu sein, die sich nie ganz durch ein formales System repräsentieren läßt.“ (Brendel 1992, 214 f.)

Dies kann unter anderem verdeutlichen, dass eine unendlich sich wiederholende Abfolge von Grenzziehung und Grenzüberschreitung – die, wenn man bei ihr stehen bleibt, im Sinne Hegels zunächst nicht mehr als eine bloß schlechte Unendlichkeit ist (vgl. Ritsert 1997, 98) – doch auch nützlich ist, weil der Schritt nach außen eine qualitative Verbesserung darstellt. Diese qualitative Verbesserung besteht darin, dass das neue System *reichhaltiger* als das alte ist, dass sich mit der neuen Sprache nun Sachverhalte ausdrücken lassen, die im alten Sprachsystem nicht formulierbar waren.

Obwohl Brendel und mit ihr dem Tarskischen Lösungsvorschlag zur Behandlung der Antinomien in weiten Teilen recht zu geben ist, muss an dieser Stelle gefragt werden, wie es, 1., möglich sein soll, sich mit Sprache außerhalb der Sprache zu bewegen – wie würde ich denn dann etwas sagen können oder woher bekäme ich so plötzlich eine vollkommen neue Sprache? –, und wie es, 2., dann mit einer metatheoretischen Beurteilung der Theorie der Sprachstufen selbst steht? Wie kann angezweifelt werden, dass *allgemeine* Aussagen über Sprache möglich seien, wenn dieser Zweifel selbst auf einer solch allgemeinen Annahme aufbaut? Dazu Wandschneider:

„Es muß gewisse allgemeinste Strukturen geben, die für Sprache überhaupt charakteristisch und daher allen Sprachen gemeinsam sind. Man mag das bestreiten, aber es ist leicht zu sehen, daß eine solche Position inkonsistent ist und damit der Selbstaufhebung verfällt,

indem derjenige, der die Möglichkeit, generell über Sprache zu reden, leugnet, eben dies selbst schon praktiziert. Denn seine Skepsis beschränkt sich ihrerseits ja nicht auf eine bestimmte Einzelsprache; er will vielmehr eine *generelle Eigenschaft von Sprache überhaupt* namhaft machen, wenn er erklärt, daß es nur getrennte Sprachstufen geben und Sprache daher grundsätzlich nicht über sich selbst sprechen könne.“ (Wandschneider 1993, 325; kursiv Gedrucktes im Original)

Brendel erkennt die damit zusammenhängende Problematik ebenfalls:

„Da die Annahme einer obersten Metasprache mit den Grundsätzen der Sprachstufentheorie nicht vereinbar ist, sind allgemeine Aussagen über diese Theorie – wie etwa „Es gibt keine oberste Metasprache“ oder „Jeder Satz der Stufentheorie ist entweder wahr oder falsch“ – keine zulässigen Sätze der Sprachstufentheorie. Eine *allgemeine* Formulierung der Tarskischen Stufentheorie scheint somit im Widerspruch zur Idee dieser Theorie zu stehen. Erheben Vertreter dieser Theorie den Anspruch, ein *universelles* Charakteristikum der Sprache darzustellen, so ist die (sprachliche) Formulierung der Stufentheorie selbst den Gesetzen dieser Theorie unterworfen.“ (Brendel 1992, 86; Hervorhebungen im Original)

Mit anderen Worten: Wenn ich annehme, dass sich ein Sprach- oder Theoriesystem niemals vollständig herstellen lässt, dass ich demnach niemals von einem wirklichen Ganzen ausgehen kann, das alles umfasst, dann muss die Theorie der Sprachstufen sich selbst als bloß vorläufiges Resultat einschätzen, das womöglich unvollständig und daher mindestens teilweise falsch ist! Aber noch viel schlimmer: sie ist ja eigentlich eine Aussage über dieses angeblich nicht herstellbare Sprachganze, sie setzt ein solches notwendig voraus, wenn sie urteilt, Sprache müsse in Sprachstufen eingeteilt werden und für alle Sprache gelte, dass sie niemals auf gleicher Stufe etwas über sich selbst sagen könne. Das nährt den Verdacht eines pragmatischen Selbstwiderspruchs, denn die Behauptung der unendlichen Abfolge von Grenzziehung und

Grenzüberschreitung muss nun selbst eine letzte Grenze in Anspruch nehmen! Das weiß auch Brendel und sie zieht daraus Konsequenzen:

Ausgerechnet bei Wittgensteins früher Position (siehe 3.3.1.4) sucht sie nun Zuflucht, wenn sie der Sprachstufentheorie, um sie zu retten, den Status einer allgemeinen Theorie, den Rang einer verbindlichen Aussage über das Sprachganze, *abzusprechen* versucht:

„Es scheint daher, daß auf die Stufentheorie sich nur mittels Beispielen *hinweisen* läßt. Diese Beispiele sollen das eigentlich Unaussprechliche – wie z.B. die prinzipielle sprachliche Nichteinholbarkeit der semantischen Begriffe der Sprache – *illustrieren*; sie sollen diese semantischen Phänomene *aufzeigen*, ohne dabei eine *allgemeine* Theorie der Stufenhierarchie zu formulieren.“
(Brendel 1992, 86; Hervorhebungen im Original)

Mit diesem Gestus des Zeigens, des Auf-Etwas-Hindeutens gerät man wieder auf die bereits in Sachen Wittgenstein erwähnte nonverbale Kommunikationsebene (siehe ebenfalls 3.3.1.4): Man will etwas sagen, es drängt sozusagen aus einem heraus, man kann es aber nicht und muss deshalb schweigen. Ein stummes Hindeuten ist der letztmögliche Kompromiss.

Nachdem Brendel also Schritt für Schritt, Argument für Argument die Theorie der Sprachstufen sprachlich sorgfältig verfolgt und verteidigt hat, kann sie diese Theorie sowie ihre diesbezüglichen Ergebnisse aufgrund eines letzten Widerspruchs – einer letzten Lücke, eines blinden Flecks – nicht allgemein formulieren und damit nicht allgemein gelten lassen. Nicht umsonst wählt sie für diesen Vorgang das Bild der Wittgenstein'schen Leiter, die wegzuworfen sei, nachdem man auf ihr hinaufgestiegen ist (vgl. Wittgenstein 1984, 85).

„Ein konsequenter Sprachstufentheoretiker, der erkennt, daß absolut oberste metasprachliche Reflexionen über die semantischen Begriffe dieser Theorie als sinnlos zu verwerfen sind, muß demnach die Argumentationsleiter, die ihn zu dieser Erkenntnis führte, wegstoßen und fortan hierüber besser schweigen. In letzter Konsequenz entzieht sich somit der Wahrheitsbegriff der philosophischen Reflexion. Er

scheint daher in gewissem Sinne letztlich nur *außersprachlich* erfahrbar zu sein (...).“ (Brendel 1992, 214; Hervorhebungen im Original)

Brendel will also einerseits an der Sprachstufentheorie festhalten, meint aber dies aufgrund eines Selbstwiderspruchs nicht tun zu können. Deshalb hält sie die Begründung dieser Theorie, auf der sie als Leiter hinaufklettert, zwar zunächst für berechtigt, wirft sie aber weg, nachdem sie einmal oben angekommen ist. Das Dilemma, in dem sie steckt, ist verständlich, doch die Maßnahme, die sie ergreift, ist kein wirklicher Ausweg. Dies aus folgenden Gründen:

a) Die Beziehung einer Behauptung/einer Theorie zu ihrer Begründung wird hier als lineares Mittel-Zweck-Verhältnis missverstanden, und zwar nach dem Prinzip: ist das Haus fertiggestellt, braucht man keine Werkzeuge mehr. Der Vergleich ist unangemessen, weil eine Begründung für ein theoretisches Gebäude etwas grundlegend Anderes ist als eine Leiter oder ein bloßes Werkzeug; sie ist nämlich dessen Fundament. Wird dem Gebäude dieses Fundament entzogen, so stürzt es ein. Das bedeutet nicht, dass die Begründung oder „Argumentationsleiter“ immer zur Diskussion stehen muss; sie kann durchaus bei mangelnder Nachfrage ausgeblendet werden bzw. bleiben, doch ebenso muss sie zur Stelle sein, wenn sie gebraucht wird. Wer einen Anspruch auf Wahrheit erhebt und diesen bei (kritischer) Nachfrage aufrecht erhalten will – all das trifft meines Erachtens auf Brendels Verteidigung der Sprachstufenhierarchie zu –, der kann dies nur, wenn er/sie bereit ist, Gründe dafür hervorzubringen. In den Worten von Jürgen Habermas, der diesen Aspekt in seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“ zurecht geltend macht und ausbaut:

„A stellt eben keine Behauptung auf, wenn er nicht für die behauptete Aussage >p< einen Wahrheitsanspruch erhebt und damit seine Überzeugung zu erkennen gibt, daß sich seine Aussage nötigenfalls *begründen* läßt.“ (Habermas 1995a, S. 26; kursiv Gedrucktes im Original)

Wahrheit (als ein möglicher Geltungsanspruch von mehreren) verlangt nach Begründung, Zweck und Mittel sind in diesem Zusammenhang *nicht* strikt zu trennen. Eine Behauptung ohne potentielle Begründung wäre nicht einmal verständlich, weder für den Sprecher noch für seinen Gegenüber. Dazu abermals Habermas:

„Wir verstehen einen Sprechakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht.“ (Habermas 1995a, 400; kursiv Gedrucktes im Original)

Von daher ist die zur Rettung der Sprachstufenhierarchie ergriffene Maßnahme, auf weitere Begründungen zu verzichten, höchst fragwürdig. Sie will die Theorie einer weiteren rationalen Verteidigung entziehen, doch nur diese wäre zu ihrer Rettung fähig. Denn wenn die Möglichkeit ihrer Begründung aufgegeben wird, wieso sollte man dann noch an der Theorie der Sprachstufen festhalten?

Auf der anderen Seite kann ich Brendels Standpunkt mindestens ansatzweise nachvollziehen. Schließlich ist es im Falle der Verteidigung der Sprachstufenhierarchie nicht einmal so, dass es keine guten Gründe gäbe bzw. dass die Verteidiger nichts von diesen wüssten. Ihr Problem ist, dass ihre Gründe beinahe *zu gut* sind und nur weil diese konsequent zu Ende gedacht werden, stoßen sie auf ihre Lücke, auf ihren eigenen blinden Fleck, auf ihre eigene Grenze. Diesem Zwiespalt versucht Brendel gerecht zu werden, indem sie das Ergebnis der Argumentation einerseits festhält, da es durch die stringente Begründung sich als festhaltenswert erwiesen hat, andererseits diese Begründung aufgrund ihrer widersprüchlichen Sprengkraft gleichzeitig aus dem Verkehr zieht.

Dies dürfte genau dann nachteilig sein, wenn der so zurückgehaltene Widerspruch möglicherweise doch einen Nutzen hat – bei aller Negativität, die ihm zugleich und zurecht anhaftet – und diesen deshalb nicht entfalten kann. Die Frage, welcher Nutzen das sein könnte, hat Brendel bereits selbst beantwortet. Schließlich konnte ich vor wenigen Sätzen noch mit ihrer Hilfe behaupten, dass eine Grenzüberschreitung immer auch eine qualitative Verbesserung sei. Würde Brendel tatsächlich die Reflexion des eigenen blinden Flecks mittels hilfloser Gestik unbewusst verweigern – wie ich im nächsten

Abschnitt b) zu zeigen versuche, kann sie diese Reflexion, wenn auch nicht bewusst, gar nicht vermeiden –, dann würde sie zugleich auf die mögliche qualitative Verbesserung verzichten.

Meine Wortwahl legt unberechtigtweise nahe, Brendel täte dies mit schlechter Absicht. Ich meine aber, dass sie eher unbewusst die eigene Argumentationslücke falsch einordnet, da sie sie nicht als eigenen blinden Fleck anerkennt und ihr System somit der Überschreitung unfähig bleibt.

Gegenüber der Antinomie, die all die Verwicklungen zwischen den Sprachstufen verursacht, nimmt sie eine bloß objektive, naiv realistische Stellung ein: *Hier* die Antinomie, die auf die Relevanz von Reflexion und die Erweiterungsmöglichkeiten bezüglich des Wahrheitsbegriffes hinweist, *dort* ihre eigenen (Brendels) Ausführungen. Dass letztere selbst in eine Antinomie münden, bleibt im Dunkeln.

b) Mit dem Wegwerfen der Argumentationsleiter will Brendel jede weitere begründende Bezugnahme auf die Theorie der Sprachstufen verhindern, ihre Ergebnisse aber dennoch weiter verwenden. Der Einwand, dass aber auch jede Nichtbezugnahme doch wieder eine Form der Bezugnahme ist, mag daran erinnern, dass Sprechen mehr ist als formlose Übermittlung von Inhalten. Jede Übermittlung bedarf der Form und diese Form der Übermittlung ist selbst dann noch *Beziehung auf etwas*, ein Akt der Referenz, wenn kein sprachlich-verbaler Inhalt zu sehen, besser: zu hören ist. Noch die hilflos stumme Geste, mit der Brendel oder der frühe Wittgenstein auf etwas hinweisen wollen – das einzige, was ihnen nach dem Verbot allgemeiner Feststellungen bezüglich des Sprachganzen übrig zu bleiben scheint – stellt eine Beziehung zu diesem Etwas dar. Die Geste sagt etwas ohne es (verbal) zu sagen. Diese ohnmächtige Verstrickung zeigt: Sich dem Problem zu stellen, indem man sich ihm entzieht, führt in einen neuen Widerspruch. Das Problem holt den Fliehenden wieder ein, weil selbst der Verzicht auf die allgemeine Formulierung der Theorie der Sprachstufen einen Allgemeinheitsanspruch in sich birgt.

Das kann an Wittgensteins berühmter Aussage aus dem *Tractatus logico-philosophicus* gut nachvollzogen werden. Diese lautet:

„Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“
(Wittgenstein 1984, 85).

Als letzter Satz dieses Werkes scheint er tatsächlich das zu halten, was er im Akt des Sprechens verspricht, denn: auf ihn folgt bloßes Schweigen. Doch das, was er jenseits desjenigen, was auf ihn folgt, in sich enthält, bemerkt er nicht. Wittgensteins Satz *bricht* seine eigene Vorgabe, weil er de facto über das Nichtzusprechende spricht, indem er sagt, man müsse darüber schweigen! Im Akt des Sprechens widerspricht die Aussage ihrem Inhalt – es ist dies, wieder einmal, ein pragmatischer Selbstwiderspruch. Wer sich *absichtlich* stumm stellt, sagt doch etwas. Wer sich *absichtlich* unwissend stellt, kann schon nicht mehr ganz unwissend sein.

Der Selbstwiderspruch ist theoretisch und praktisch regressiv. Denn zum einen führt der bewusste Verzicht auf das sorgsam explizierte Wissen zu logischen Schwierigkeiten der *Theorie*, zum andern verhindert er eine Vertiefung dieses Wissens in der *Praxis*.

Der Selbstwiderspruch ist aber auch, indem er theoretisch und praktisch regressiv ist, zugleich progressiv, da er gewissermaßen sich als dem Problem angemessen zeigt. Denn die grundlegende Schwierigkeit bleibt: Wie soll über eine Theorie der Sprachstufen gesprochen werden können, wenn ihrer eigenen Einsicht gemäß über sie nicht gesprochen werden kann? Hier scheint doch tatsächlich die Lösung Brendels/Wittgensteins die einzig mögliche: sich vorsichtig, nämlich durch reines, nicht-sprachliches Verhalten (auch wenn dieses sprachliche Rudimente nicht vermeiden kann) der Sache zu nähern!

Der Verzicht auf sprachliche Formulierung bei gleichzeitigem non-verbalem Sichannähern könnte dabei dem ähneln, was übrigens Adorno mit „mimetischem Ausdrucksmoment“ meint.

„Wenn die Philosophie eine Wahrheit sucht, liegt diese nicht primär in einem Sichanmessen von Sätzen oder Urteilen oder Gedanken an einmal so gegebene Sachverhalte, sondern es geht viel eher um das Ausdrucksmoment.“ (PT 1, 83)

Den komplexen Begriff der Mimesis, den Adorno unter anderem in seiner Ästhetischen Theorie (ÄT) näher ausführt, kann ich hier nicht hinreichend erläutern. Aber wenn er einmal, zunächst auf die Ausdrucksfähigkeit der Kunst

gerichtet, sagt, Mimesis sei die „nichtbegriffliche Affinität des subjektiv Hervorgebrachten zu seinem Anderen, nicht Gesetzten“ (ÄT 86 f.), und wenn er dieses Moment auch in der Philosophie vertreten sieht, dann könnte das andeuten, dass er dem oben bloß nonverbalen Verhalten der Philosophie Wittgensteins *nicht gänzlich* ablehnend gegenübertreten dürfte.

„Man kann das also auch so ausdrücken, daß Philosophie als Ausdruck (...) im Denken selbst das vertritt, was nicht Begriff ist, was nicht zurechtend, was nicht einordnend ist. Insofern hat also die Philosophie (...) tatsächlich etwas wie eine Affinität zur Kunst (...).“ (PT 1, 86 f.)

Doch im Gegensatz zu dem *absolut* gesetzten Verdikt Wittgensteins bzw. Brendels ist sich Adorno der strikt antinomischen Verfasstheit der Sprachstufenproblematik – ohne sie eine solche zu nennen – voll bewusst. Deshalb kann er nicht absichtlich *sprachlos* werden, auf eine vorsprachliche Stufe zurückfallen, um der Sache gerecht zu werden.

„Wenn der berühmte Wittgensteinsche Satz sagt, daß man nur das sagen soll, was man klar aussprechen kann, über das andere aber schweigen, dann würde ich dem den Begriff der Philosophie geradezu entgegensetzen und sagen, die Philosophie sei die permanente und wie immer auch verzweifelte Anstrengung, das zu sagen, was sich eigentlich nicht sagen läßt.“ (PT 1, 82)

Das mag an Sisyphus erinnern, der der Sage zufolge den Stein immer wieder den Berg hinaufschaffen muss, obwohl er von der Vergeblichkeit dieser Anstrengung weiß. Ein solche Arbeit will Adorno der Philosophie als Hauptaufgabe aufbürden. Dass auch sie vergeblich ist, scheint er zu wissen:

„Wenn man aber das so sagt, dann muß man zugleich auch die Grenze ziehen. Gegenüber der Kunst vertritt die Philosophie das Nichtbegriffliche immer und bloß durch den Begriff, oder sie vertritt das, was nicht gedacht werden kann, durch das Denken.“ (PT 1, 87)

Wohlgemerkt: Adorno leugnet keineswegs die Unmöglichkeit das Nichtauszusprechende auszusprechen bzw. das Nichtzudenkende zu denken, doch anerkennt er zugleich das Unzureichende dieser Unmöglichkeit. Der daraus resultierende Widerspruch, der kein einfacher, sondern ein strikt antinomischer ist, wird mittels seiner Anerkennung zum bewegenden Moment der Philosophie.

„Die Philosophie hat in dem Sichabarbeiten an dieser Paradoxie, an dem Versuch, das was hier wie ein unauflöslicher Widerspruch scheint, so auseinanderzulegen, das es doch zu einem Möglichen wird, eigentlich überhaupt ihr Leben; der Weg, den sie durchmißt (...) ist eigentlich immer gleich der Anstrengung des Begriffs, das nichtbegriffliche Moment zu vertreten und es durch den Inbegriff selber zur Geltung kommen zu lassen.“ (PT 1, 86)

Auch wenn er hier noch mit dem Begriff der *Paradoxie* hantiert, so wage ich die Behauptung, dass es Adorno um nichts anderes als die produktive Bearbeitung *strikt antinomischer* Widersprüche geht und dass – womit ich die Katze aus dem Sack lasse – diese strikt antinomischen Widersprüche das Zentrum seiner Dialektik ausmachen:

„Darin bereits liegt, daß in der Philosophie selbst, wenn sie nicht bei dieser Paradoxie stehenbleiben will, das eigentlich nicht zu Sagende zu sagen, das Moment des sich fortbewegenden, des weitertreibenden, des sich entfaltenden Widerspruchs angelegt ist; und dieser Widerspruch liegt in ihrem Impuls, in dem, was sie selbst will, nämlich mit dem Begriff das Nichtbegriffliches zu treffen, mit der Sprache das nicht durch Sprache zu Sagende. Dadurch liegt in dem Ansatz der Philosophie, in dem, was sie als Bewegung will, von Anfang an und notwendig das, was der Ausdruck Dialektik [!!!] eigentlich bedeutet.“ (PT 1, 88)

Auf die Theorie der Sprachstufen gemünzt, lässt das vermuten, dass Adorno eine ständige Überschreitung des Sprachsystems mittels negativer Selbstbezüglichkeit ebenso ablehnen wie gutheißen würde, insofern Habermas' letzte Grenzziehung genauso anerkennen dürfte wie Brendels These der ständigen Grenzüberschreitung, die nur vor ihrer eigenen Grenze nicht ohne Grund und doch unberechtigterweise Halt macht. Und doch – so meine ich – würde er zugleich wissen, dass solch beiderseitige Anerkennung nicht zu vereinbaren ist.

Ich fasse das Bisherige in Kürze zusammen: Die Theorie der Sprachstufen ist einerseits berechtigt, denn Brendel legt streng logische Beweise dafür vor, dass die Unterteilung in verschiedene Sprachen unhintergebar ist. Andererseits führt diese Theorie zu einem Selbstwiderspruch, da sie sich ihrem eigenen Inhalt zufolge nicht mehr selbst rechtfertigen kann. Aus diesem Selbstwiderspruch gibt es keinen Ausweg. Beide Seiten, Verteidigung als auch Verwerfung, können verteidigt als auch verworfen werden. Was bei Brendel als Untersuchung der Lügnerantinomie begann, führt somit unweigerlich in eine neue Antinomie, deren Weg zu gehen sie sich jedoch aus bestimmten Gründen weigert. Diese Weigerung ist nachvollziehbar und nicht blank abzulehnen, denn nach wie vor beinhaltet jede Antinomie einen Widerspruch, der nicht ohne weiteres hinzunehmen ist. Deshalb kann Brendel nicht beide Seiten bestehen lassen und insofern ist Wittgensteins Hemmung, das Nichtauszusprechende anzutasten, sondern sich ihm bloß non-verbal, also vorsichtig zu nähern, nicht weit entfernt von Adornos Haltung gegenüber diesem, später noch näher zu bestimmenden Nicht-Identischen (siehe 3.4.2.2). Und doch kommt die Antinomie erst zu ihrem vollen Recht, wenn nicht nur die *Unvereinbarkeit* ihrer Momente anerkannt wird, sondern ebenso das *wechselseitige Enthaltensein* derselben, was, wie in der Sprachstufentheorie, eine Erhöhung der Argumentationsebenen zur Folge hat. Das reproduziert den Widerspruch und vervielfältigt ihn. Denn nicht nur befinden sich wechselseitig negierende Momente in einem *Ausschlussverhältnis bei gleichzeitigem Einschluss* (vgl. 3.2.2.3), auch Ausschluss und Einschluss selbst können als sich widersprechende und doch sich enthaltende Momente thematisiert werden usw. usf.

Es bleibt die Frage, wohin die Gleichzeitigkeit von Ausschluss und Einschluss bei gleichzeitiger Verwerfung dieser Gleichzeitigkeit und ihrer Reproduktion auf höherem Niveau führen soll. Welchen Nutzen könnte sie haben? Zum einen lässt sie sich mit dem Hinweis auf Brendels ständige Stufenerhöhungen ansatzweise beantworten. Denn mit jeder Erhöhung kommt es zu einer *qualitativen* Verbesserung, insofern dass eine um die reflexive Einbindung ihres blinden Fleck erweiterte Sprache ausdrucksstärker als vorher ist. In ihrem unendlichen Fortschreiten nähert sie sich der Wahrheit. Zum anderen ist eine solche Stufenerhöhung, die ins Unendliche fortzuschreiten droht, so selbstwidersprüchlich, dass sie am Ende doch ins Sprachlose regredieren muss; und deshalb nicht vorbehaltlos zu verteidigen.

3.3.2 Zum Zirkel der Referenz: Produktive Möglichkeiten einer unvermeidlichen Antinomie

3.3.2.1 Von der Lügnerantinomie zum Problem der Erkenntnis

Die Analyse der Lügnerantinomie als Prototyp einer strikten Antinomie ist immer wieder auf das grundlegende Problem gestoßen, wie *Sprache und Welt* in ihrem Verhältnis zueinander bestimmt werden können. An verschiedenen Stellen versuchte ich zu belegen, dass dieses Verhältnis nicht nur wesentlich für das Verständnis der Lügnerantinomie, sondern selbst strikt antinomisch zu ordnen ist. Dies möchte ich aus zwei Gründen vertiefen. Erstens: Wenn die Frage nach dem Verhältnis zwischen Sprache und Welt tatsächlich auf antinomische Strukturen treffen sollte, dann hätte das fundamentale Auswirkungen auf unser gesamtes Denken und Handeln, womit die strikt antinomische Aussagenordnung eine Bedeutung jenseits bloßer Denkspielereien erhielte. Zweitens: Ich meine, dass gerade bei Adorno die Bestimmung des Verhältnisses Sprache-Welt einerseits Dreh- und Angelpunkt seines Denkens und andererseits nicht weit entfernt von einer strikt antinomischen Darstellung ist.

Dabei ist zu beachten, dass der Themenkomplex Sprache-Welt auch unter anderen Begriffspaaren behandelt wird, beispielsweise: Begriff-Sache, Denken-Wirklichkeit, oder, traditionslastiger, damit vorbelasteter, Subjekt-Objekt. Über

Differenzen wäre zu diskutieren – so sind Sprache und Denken sicherlich nicht umstandslos gleichzusetzen –, doch will ich diese vernachlässigen, um die ihnen gemeinsame Problematik herauszuarbeiten.

All die oben aufgeführten Spannungsfelder haben früher oder später mit einer grundlegenden Schwierigkeit zu kämpfen, die lautet: Wie verhalten sich ihre einzelnen Momente zueinander? Diese Schwierigkeit lässt sich immer dann entdecken, wenn bestimmte, oft selbstbezügliche Fragen gestellt werden, was ich bereits mehrere Male getan habe. Doch geschah dies zumeist, indem ich das Thema *Sprache* in den Blickpunkt rückte (vgl. insbesondere 3.2.2 und 3.3.1). Nun möchte ich jedoch eine andere Perspektive wählen, um das bisher Erarbeitete zu festigen und zu vertiefen. Die Frage, die es nun zu stellen gilt, ist die nach der *Möglichkeit von Erkenntnis*.¹⁴

3.3.2.2 Das Problem der Erkenntnis in strikt antinomischer Aussagenform

Der Streit darüber, was sich überhaupt erkennen lässt, ist alt und erfährt immer wieder neue Auflagen, die den alten zwar ähneln, aber doch qualitativ anders sind. Im Allgemeinen lassen sich die in diesem Streit vorgetragenen Argumente auf zwei entgegengesetzte Positionen verteilen:

Aussage A: Erkenntnis ist möglich,

Aussage $\neg A$: Erkenntnis ist nicht möglich.

Das Aussagenpaar ist dichotomisch, beide schließen sich aus und bilden zusammen das Ganze der Möglichkeiten, d.h. entweder A oder Non-A, kein Drittes und auch nicht beides gleichzeitig. Wenn die Positionen, wie ich nun zu zeigen versuche, strikt antinomisch zu ordnen sein sollen, dann muss aus A sein Gegenteil folgen und ebenso umgekehrt, denn nach Kesselring (vgl. 3.2.2.3) besteht eine strikte Antinomie ja in einer wechselseitigen Implikation entgegengesetzter Aussagen.

Um diese Bewegung auch beim vorliegenden Erkenntnisproblem nachvollziehen zu können, lasse ich mich zunächst auf Aussage A ein, wonach Erkenntnis möglich ist. Gegen diese Position sprechen allerdings gewichtige Argumente und drei von ihnen möchte ich kurz darstellen:

¹⁴ vgl. auch Knoll 1999, vor allem S. 1-70.

Ausgangsthese A: Erkenntnis ist möglich.

(Empirisches) Gegenargument a): Bei dem, was gemeinhin und unberechtigtweise als „Erkenntnis“ bezeichnet wird, sind unweigerlich Leistungen des erkennenden Bewußtseins mitbeteiligt, die das Bild des *Dings an sich*, das erkannt werden soll, fast notwendigerweise verfälschen bzw. dieses erst konstruieren. Daher ist es nahezu unmöglich, etwas vom Ding an sich, wie es „wirklich“ ist, zu erhaschen.

Das Argument ist plausibel: Wie soll ein Ding an sich, so wie es tatsächlich ist, erkennbar sein, wenn die Leistungen des Verstandes, des Bewußtseins an seiner Aufnahme beteiligt sind. Darauf hat bereits Kant hingewiesen (vgl. 3.4.2.3, II), doch auch neuere empirische Befunde scheinen zu belegen, dass das Gehirn, sozusagen der (Haupt-)Sitz des Bewußtseins, von außen kaum mehr als *materiell-energetische* Impulse, womöglich nur ein Klick-Klick, aufnimmt und das im Gehirn entstehende Bild eines äußeren Dings kaum mehr als Eigenkonstruktion ist.

„Das Gehirn ist kein umweltoffenes Reflexsystem, sondern ein funktional geschlossenes System, das nur seine eigene >Sprache< versteht und nur mit seinen eigenen Umständen umgeht. Die Verbindung zur >Welt< erfolgt über Sinnesrezeptoren, die bereichsspezifisch arbeiten. Diese Rezeptoren werden durch Umwelteinflüsse in ihren elektrischen Eigenschaften verändert, so daß sie elektrische Impulse abgeben können d.h. sie übersetzen Ereignisse, die dem Nervensystem als einem geschlossenen System unzugänglich sind, in dessen >Sprache<. Bei diesem Übersetzungsprozeß aber geht das >Original< verloren. Die >Sprache< des Nervensystems selbst ist bedeutungsneutral (oder wie H. von Foerster drastisch zu sagen pflegt: > ,klick‘, ,klick‘ ist das Vokabular der Nervensprache <).“
(Schmidt 1996, 15)

Dieses letzte Argument ist in seinem Ansatz empirisch ausgerichtet; es verweist auf die in der Realität nachprüfbare Tatsache, dass Verstand bzw. Gehirn

Wesentliches zur Bildung des Gegenstandes im wahrnehmenden Subjekt beitragen. Doch diese Stärke ist auch seine Schwäche, denn die hirnhysiologischen Befunde können kaum als gesichert gelten, wenn das gilt, was sie uns sagen wollen, nämlich dass Erkenntnis gar nicht möglich sei. Auf welche Erkenntnis stützen sich dann die empirischen Befunde? In diesem Zusammenhang stellt sich zudem die Frage, ob denn die Annahme materiell-energetischer Außeneinflüsse nicht doch die Übermittlung fundamentaler Qualitäten eines Dings an sich impliziert, beispielsweise ob es existiert oder nicht. Es deutet sich an dieser Stelle bereits an – und das werde ich noch ausbauen –, dass das Bestreiten der Möglichkeit von Erkenntnis sein Gegenteil in Anspruch nehmen muss! Dies stellt zweifelsohne ein Problem dar, welches womöglich auf eine schwerwiegende Lücke im Argument hinweist.

Diese Lücke bestätigt sich auf eine noch andere Weise. Es ist nämlich festzustellen, dass das Argument die Zielaussage „Erkenntnis ist nicht möglich“ nicht *deduktiv* herleitet, denn es ist empirisch nicht völlig auszuschließen, dass selbst bei Eigenkonstruktionen des Gehirns zufälligerweise doch das Ding an sich so getroffen wird, wie es ist, dass also das Bewußtsein trotz seiner unabhängigen, vom Gegenstand unbeeinflussten Konstruktionsleistungen dieses Ding an sich nachzeichnet, ohne es je wahrgenommen zu haben. Dies wäre zwar höchst unwahrscheinlich und vergleichbar mit einem Sechser im Lotto, da derjenige, der den richtigen Lotto-Tipp abgibt, vorher auch nicht weiß, welche Zahlen fallen werden, aber dennoch zufällig die richtigen auswählt. So könnte – auch wenn dies noch unwahrscheinlicher als ein richtiger Lotto-Tipp wäre – das Gehirn das Ding an sich treffen, konstruieren, ohne zu wissen, wie es aussieht.

(Sprachlich-logisches) Gegenargument b): Wenn das „Ding an sich“ als „Ding außerhalb des Bewußtseins“ festgeschrieben ist, dann ist dieses durch das Bewusstsein niemals bestimmbar, denn sobald es bestimmt wird, ist es kein *Ding an sich* mehr, sondern ein *Ding für mich*, den Bestimmenden.

Mit diesem Argument wird auch die allerletzte Lücke, die noch im Gegenargument a) bestand, geschlossen. Es ist im Gegensatz zum vorhergehenden Argument sprachlich-logisch verfasst; aus der definitorischen Festlegung des Dings an sich ergibt sich deduktiv die Zielaussage „Erkenntnis ist nicht möglich“, also Non-A. Mit anderen Worten: Während das erste

Gegenargument auf empirische Vorgänge verweist (z.B. hirnhysiologische Befunde), so dass ich in die Welt schauen muss, um zu überprüfen, ob es haltbar ist, arbeitet das zweite mit sprachlichen Festlegungen. Deren empirische Überprüfung wäre genauso sinnlos wie der Versuch, in der Wirklichkeit nachzusehen, ob Schimmel tatsächlich weiß sind. Sehr wohl aber kann nach dem Sinn sprachlicher Festlegungen und nach dem Preis, der für eine deduktive Ausrichtung zu zahlen ist, gefragt werden.

Denn: Ist es nicht ein Akt der Willkür, *Dinge an sich* einfach so zu definieren, dass sie für ein erkennendes Subjekt sozusagen unantastbar sind? Werden damit nicht Fragen vorentschieden, die eigentlich an der Wirklichkeit gemessen werden müssten?

Dem kann ein sehr abstrakter Gedanke *entgegengesetzt* werden: Nehmen wir an, ein Ding an sich sei da irgendwo in der Welt, von niemandem, besser: von keinem Bewußtsein beachtet. Nehmen wir weiter an, dass es dann doch entdeckt, also von einem Bewußtsein aufgenommen werde. Ist das *Ding an sich* dann noch das *Ding an sich*, das es war? Oder muss ich vielmehr davon ausgehen, dass das Angeschautwerden seinen Charakter entscheidend ändert? Und: Müsste dann nicht dieses Angeschautwerden mit in die sprachliche Bestimmung des Objekts hineingenommen werden? Wer die beiden letzten Fragen bejaht, der dürfte gegen die sprachliche Festlegung eines „Dings an sich“ als „Ding außerhalb des Bewußtseins“ nichts einzuwenden haben.

(Empirisches + sprachlich-logisches) Gegenargument c): Selbst wenn eine Abbildung des Dings an sich möglich wäre, könnte das aufnehmende Bewußtsein niemals überprüfen, ob sein Bild mit der Wirklichkeit übereinstimmt, denn eine solche Überprüfung kann niemals unabhängig vom Bewußtsein geschehen.

Konkret: Ich als Subjekt nehme einen Stein wahr. Woher aber weiß ich, dass er in der Wirklichkeit so ist, wie er mir erscheint? Ich könnte zwar den Stein in meinem Gehirn zufälligerweise abbilden, aber nie überprüfen, ob meine Abbildung wahrheitsgetreu ist. Der wahrgenommene Stein ist eine Sache meines Bewußtseins und eine Überprüfung, ob dieses Bewußtsein der Wirklichkeit (dem Stein an sich) entspricht, wäre nur möglich, wenn ich aus meinem Bewusstsein heraustreten und die Position eines äußeren Beobachters einnehmen könnte. Wie aber kann der innere Standpunkt ein äußerer werden, wenn doch jeder Standpunkt

und alles Beobachten notwendigerweise auf Bewußtsein, ein Innerhalb, angewiesen ist? Das bedeutet paradoxerweise: Selbst wenn es Erkenntnis im Sinne einer wahrheitsgetreuen Abbildung des Dings an sich gibt/gäbe, dann ist/wäre sie als solche nicht erkennbar! Kann aber dann noch von „Erkenntnis“ gesprochen werden? Mit anderen Worten: Ist die *Erkennbarkeit von Erkenntnis* notwendige Voraussetzung (empirisch? sprachlich-logisch?) von Erkenntnis bzw. „Erkenntnis“? Muss Erkenntnis sich selbst erkennen, als Selbsterkenntnis sozusagen (Selbstbezüglichkeit!)?

Je nachdem, wie diese beiden letzten Fragen beantwortet werden, ergeben sich unterschiedliche Zielaussagen: a) Wenn die *Selbsterkenntnis der Erkenntnis* ein definitorisches Merkmal von „Erkenntnis“ ist und diese Selbsterkenntnis niemals möglich ist, weil Bewußtsein niemals aus sich heraustreten kann, dann kann Erkenntnis nicht möglich sein. b) Wenn die Selbsterkenntnis der Erkenntnis *kein* definitorisches Merkmal von „Erkenntnis“ ist, dann kann es zwar Erkenntnis geben, da aber das Bewußtsein niemals diese Erkenntnis als solche erkennen kann, macht der Begriff „Erkenntnis“ keinen Sinn, obwohl ihm in der Wirklichkeit etwas zukommt. Die beiden unterschiedlichen Zielaussagen lauten explizit: a) „Erkenntnis ist nicht möglich“ und b) „Der Begriff „Erkenntnis“ ist unbrauchbar“. Während die erste Zielaussage eine Behauptung über die Wirklichkeit macht, fällt die zweite ein Urteil über einen sprachlichen Ausdruck. Nicht nur aufgrund dieser abermaligen Gabelung zwischen Empirie-Sprache bzw. Welt-Sprache lässt sich feststellen, dass das vorliegende Argument auf Momente der beiden vorherigen zurückgreift und sie auf höherer Ebene reproduziert. Auch das Kernstück der Begründung verweist auf solche Momente. Denn alles hängt an der Prämisse, das aufnehmende Bewußtsein könne niemals aus sich heraus. Hier vermischen sich abermals empirische und sprachlich-logische Motive: Zum einen ist ein Bewußtsein in konkreten Situationen seiner empirischen Praxis immer schon *auf sich* angewiesen, sobald es etwas beobachtet oder überprüft. Keine Überprüfung ohne überprüfendes Bewusstsein! Wer das bestreiten würde, der müsste ein empirisches Gegenbeispiel nennen, eine Möglichkeit der objektiven Überprüfung zeigen, die ohne subjektive Anteile auskäme. Zum anderen aber kann man sich dabei auf einen logischen Aspekt berufen, nach dem ein Innen nicht zugleich ein Außen sein kann, dass im Begriff „Überprüfung“ bereits subjektive Anteile notwendigerweise mitgedacht sind. Dann wäre ein Blick in die

empirische Praxis unsinnig, weil das Ergebnis sprachlich bereits vorentschieden wäre.

Ich stelle fest: Alle drei Argumente sind auf ihre Weise stark und haben trotzdem ihre (kleinen) Schwächen. Empirische Argumentationen leiden darunter, dass sie die Zielaussage zwar plausibel stützen, aber nicht deduktiv herbeiführen; sie müssen sich die Frage gefallen lassen, ob nicht doch, wenn auch unter sehr idealen Umständen, Erkenntnis möglich wäre. Sprachlich-logische Argumentationen hingegen begründen zwar streng deduktiv, d.h. wer die sprachlichen Festlegungen akzeptiert, muss auch die Zielaussage akzeptieren; allerdings ist zu fragen, ob diese Festlegungen akzeptabel sind? Bemerkenswert ist außerdem, dass die Unterscheidung zwischen *empirisch* und *sprachlich-logisch* in jedem einzelnen Argument noch einmal relevant wird und dass die unterschiedenen Momente wie in einem Vexierbild wechseln, je nachdem wie man auf das Argument schaut. Damit ist das Verhältnis zwischen Sprache und Welt bereits in der Begründung auf eigenartige Weise enthalten.

Trotz all der vorgetragenen, sicherlich etwas spitzfindigen Vorbehalte stützen alle Argumente recht überzeugend die These Non-A „Erkenntnis ist nicht möglich“. Das klingt nun widersprüchlich, denn: Wie kann ich behaupten, die Argumente seien plausibel, und gleichzeitig auf ihre Mängel hinweisen? Man muss beachten, dass meine Kritik, obwohl ich ihr einen gewissen Raum zugestanden habe, doch zunächst nur auf kleinere Lücken in der Argumentation zielt. Es ist die Frage, ob es denn tatsächlich Lücken sind und wenn ja, ob sie überhaupt entscheidend sind. Denn wenn ich – aus welchen Gründen auch immer – zunächst Position A „Erkenntnis ist möglich“ vertrete, dann muss ich mir all die oben genannten Einwände anhören und doch zugeben, dass mein Standpunkt kaum länger haltbar ist.

So gelange ich, ob ich will oder nicht, zu Non-A.

Gegenthese Non-A: Erkenntnis ist nicht möglich.

Die Aussage Non-A: „Erkenntnis ist nicht möglich“ impliziert Aussage A, insofern dass ich die Aussage Non-A nicht treffen kann, ohne einen Anspruch von

Erkenntnis vorauszusetzen. Ähnlich verhält es sich mit der Aussage „Ich weiß, dass ich nichts weiß.“ Woher weiß ich das?

Im Zusammenhang mit der Lügnerantinomie behauptete ich, dass Aussagen unweigerlich einen Anspruch auf Wahrheit mit sich führen. Dass „Wahrheit“ und „Erkenntnis“ Begriffe sind, die unmittelbar miteinander zu tun haben, liegt auf der Hand, denn nach Tarski ist eine Aussage genau dann wahr, wenn der Sachverhalt, den sie sprachlich behauptet, in der Wirklichkeit besteht, d.h. wenn das Ding an sich, so wie es ist, erkannt wird. Wer die Unmöglichkeit von Erkenntnis behauptet, muss demnach immer schon den Funken Erkenntnis für sich *pragmatisch* in Anspruch nehmen, dessen Möglichkeit er inhaltlich-semantic negiert; er muss einen äußeren Standpunkt einnehmen, den es nach der obigen Argumentation gar nicht geben kann. Das sieht übrigens auch Adorno so:

„Wenn wir nun das Andere, auf das Erkenntnis geht, ganz und gar in die Funktionen der Subjektivität auflösen, dann widersprechen wir damit der Forderung, die wir, indem wir erkennen, selber erheben.“
(PT 2, 139)

Das bedeutet: Selbst das Bestreiten von Erkenntnis setzt Erkenntnis voraus. Damit liegt im Falle solchen Bestreitens ein pragmatischer Selbstwiderspruch vor, wie er bei der Beschäftigung mit der Lügnerantinomie schon des öfteren aufgetreten ist. Er richtet die These, Erkenntnis sei unmöglich, mit einem Schlag zugrunde. Wenn aber Erkenntnis nicht unmöglich ist, dann muss sie möglich sein.

Der pragmatische Selbstwiderspruch einer Position, welche Erkenntnis negiert, ist aber auch schon der einzige Hinweis auf die Möglichkeit von Erkenntnis. Alle weiteren Versuche, Erkenntnis positiv zu fundieren, scheitern an den obigen Gegenargumenten und so hält man recht wenig in den Händen.

Dennoch lässt sich insgesamt feststellen: Aus der Erkenntnis $\neg A$ „Erkenntnis ist nicht möglich“ folgt A „Erkenntnis ist möglich“; A impliziert $\neg A$. So kann das Spiel von vorne beginnen, denn gegen die Aussage A , also die Möglichkeit von Erkenntnis, können wieder die entsprechenden Gegenargumente angeführt werden. Man gerät so in einen Zirkel, den Jürgen Ritsert den „Zirkel der Referenz“ nennt und mit den Worten Fichtes beschreibt:

„Dies, daß der endliche Geist notwendig etwas Absolutes außer sich setzen muß (ein Ding an sich) und dennoch von der andern Seite anerkennen muß, daß dasselbe nur für ihn da sei (ein notwendiges Noumen sei), ist ein Zirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann.“ (Fichte; zitiert nach Ritsert 1997, 55 u. 165)

Mit dieser Untersuchung der Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis soll gezeigt werden, dass der *Zirkel der Referenz* in seiner Gesamtstruktur als auch in einzelnen Momenten und Motiven große Ähnlichkeiten zur strikten Antinomie, wie ich sie in Form der Lügnerantinomie vorgestellt habe, aufweist. Diese Ähnlichkeiten sollen im folgenden noch einmal explizit benannt werden, um zugleich auf die Unterschiede hinzuweisen, die trotz aller Gemeinsamkeiten ebenfalls bestehen.

a) Wechselseitige Implikation der Gegensätze

Auch beim Zirkel der Referenz findet eine Bewegung von A zu seinem strikten Gegenteil und umgekehrt statt, so dass gilt: aus A folgt $\neg A$ und aus $\neg A$ folgt A. Jedes bedingt sein Gegenteil. Insofern handelt es sich um eine negative Selbstbedingung; und dieser Wechselprozess produziert einen Zirkel, den Zirkel der Referenz. Doch zumindest der Weg von A zu $\neg A$ hat sich als mühsam erwiesen. Nur unter bestimmten definitorischen Voraussetzungen lässt sich behaupten, A *impliziere logisch* $\neg A$. Diese Voraussetzungen, die also auf sprachlich-logischer Ebene liegen, sind jedoch nur unter bestimmten Bedingungen erfüllt, so dass auf eine empirisch ausgerichtete Argumentation zurückgegriffen werden muss, die dann allerdings keine streng logische Implikation mehr darstellt. So beinhaltet die zweigleisige Begründung der Bewegung von A zu $\neg A$ bereits *in sich* die eigentlich erst zu klärenden Ambivalenzen zwischen Logik und Empirie, zwischen Sprache und Welt.

Da im Gegensatz dazu der Rückweg, nämlich von $\neg A$ zu A, die deduktiven Automatismen der Lügnerantinomie aufweist, möchte ich im Falle des Erkenntniszirkels von einer *asymmetrischen* strikten Antinomie sprechen. Die Asymmetrie zeigt sich jedoch nicht nur an der Länge bzw. Mühseligkeit des jeweiligen Weges vom einen zum anderen, sondern auch daran, dass das

Bestreiten von Erkenntnis sich paradoxerweise auf empirische Befunde beruft, Erkenntnis gewissermaßen entgegen der eigenen Forderung doch positiv setzt, während der schlagende Gegenbeweis, der die Position der Unmöglichkeit von Erkenntnis schnell zugrunde richtet, nichts weiter an positiver Erkenntnis vorweisen kann und bei diesbezüglichen Anfragen hilflos ist.

b) Negative Selbstbezüglichkeit

In der Lügnerantinomie sind anscheinend mehrere, allerdings voneinander abhängige Formen negativer Selbstbezüglichkeit enthalten, die alle ihren Beitrag zur wechselseitigen Implikation der Gegensätze leisten, so dass eine Aussage A, indem sie als gesetzt gilt, sich selbst negiert und ihr Gegenteil herbeiführt. Diese nach außen sichtbare Bewegung nannte ich im Anschluss an Wandschneider „negative Selbstbedingung“ (vgl. 3.2.2.3 und 3.2.2.4). Sie wird heraufbeschworen durch die Frage: Was gilt, wenn das gilt? Antwort. Es gilt *nicht*. Ohne diese Negation, besser: wechselseitige Negation, käme der oszillierende Prozess der ständigen Wertumkehr nicht zustande. Wäre die Antwort beständig positiv – so dass die Aussage gilt, wenn sie gilt –, dann wären weitere Drehungen nahezu sinnlos, da sich bloß selbst bestätigend. Solche leeren Wiederholungen sind qualitativ vom negierenden Wechselprozess einer strikten Antinomie zu unterscheiden. Erst durch den Umschlag ins Gegenteil ergibt sich eine *neue* Information, eine Erweiterung des Denkens und Sprechens. So auch im Falle des Erkenntniszirkels. Er hebt an mit der Frage: Was gilt, wenn gilt, dass Erkenntnis möglich ist? Antwort: Dann gilt, dass Erkenntnis nicht möglich ist. Nächste Frage: Was gilt, wenn gilt, dass Erkenntnis nicht möglich ist. Antwort: Dann gilt, dass Erkenntnis möglich ist. Im Falle der Lügnerantinomie erwies sich der Konflikt zwischen pragmatischer und semantischer Selbstbezüglichkeit als Ursache für den Prozess der wechselseitigen Negation, insofern dass die Aussage „Dieser Satz ist gelogen“, an der sich die Antinomie entzündet, von pragmatischer Seite, d.h. als Akt des Sprechens, Wahrheit für sich selbst in Anspruch nehmen muss und diese Wahrheit für sich selbst zugleich auf semantischer Ebene *negiert*. Weiter war festzustellen, dass solches gerade bei unfundierten Begriffen wie *Wahrheit*, *Erfüllung* usw. passieren kann. Es sind Begriffe, die eine *Relation* ausdrücken, die sie gewissermaßen selbst erfüllen sollen, in der sie selbst vorkommen.

Diese Selbstbezüglichkeit, man mag sie als Gefahr oder Chance betrachten, kann dann zu Antinomien führen, wenn pragmatischer und semantischer Gehalt eines sprachlichen Ausdrucks in Konflikt geraten.

Auch der Begriff der *Erkenntnis* bezeichnet ein Verhältnis, welches er zugleich selbst in Anspruch nehmen muss, da die Beschäftigung mit Erkenntnis bereits eine Vorstellung von Erkenntnis voraussetzt. Er ist von Anbeginn an selbstbezüglich und enthält doch zugleich seine eigene Negation. Denn: Der Erkenntnisbegriff präsupponiert auf pragmatischer Ebene, dass ihm etwas zukomme, während er semantisch die strikte Trennung zwischen Subjekt und Objekt, damit die Unmöglichkeit von Erkenntnis enthält. Dieser Konflikt äußert sich in den gegensätzlichen Aussagen A „Erkenntnis ist möglich“ und $\neg A$ „Erkenntnis ist nicht möglich“, die sich beide gut begründen lassen, indem sie sich wechselseitig begründen, wenn auch auf unterschiedliche Weise.

c) Reflexion

Die Analyse der Lügnerantinomie als auch des Zirkels der Referenz haben auf Momente hingewiesen, die grob unter dem Begriff „negative Selbstbezüglichkeit“ zusammengefasst werden können. Diese Momente sind *an sich*, d.h. objektiv in strikt antinomischen Aussagenordnungen enthalten. Doch ohne ein Bewußtsein, welches sie reflektiert, kommen sie niemals zur Geltung. So ruft ein Satz wie „Dieser Satz ist gelogen“ nur dann einen Widerspruch hervor, wenn jemand über ihn nachdenkt und die darin enthaltenen Momente negativer Selbstbezüglichkeit aufdeckt. Zur Entfaltung einer strikten Antinomie bedarf es eines *Subjekts*, welches sie entfaltet. Das bedeutet allerdings nicht, dass strikt antinomische Zusammenhänge in bloß objektiver Form keine Bedeutung hätten. Sie sind auch ohne Zutun des Subjekts vorhanden und – das wird noch zu zeigen sein – entwickeln gerade dann, also hinter seinem Rücken, ihre Wirkung. Aber begrifflich/sprachlich entfalten kann sie erst ein damit sich befassendes Subjekt. Das verweist auf *bewußte Reflexion*, die mehr ist als bloßes Nachdenken über einen dem Bewußtsein äußerlichen Gegenstand. Es ist vielmehr eine Reflexion, die auf ihre eigenen Voraussetzungen zurückkommt, in diesem Sinne selbstbezüglich ist, *bewusste Selbstreflexion*. Ein Nachdenken über die Verwicklungen der Lügnerantinomie als auch des Zirkels der Referenz stößt unweigerlich auf die

Vorbedingungen dieses Nachdenkens, also auf die Vorbedingungen seiner selbst.

Wie lassen aber sich diese Vorbedingungen objektiv bestimmen, wenn sie schon Vorbedingung ihrer Bestimmung sind? Den aufkommenden Verdacht, auch Selbstreflexion, damit verknüpft Selbstbewusstsein und Selbstbeobachtung, seien bei „objektiver“ Betrachtung gar nicht anders als strikt antinomisch zu denken, soll folgender Gedanke bekräftigen: Nehmen wir an, *ich* wollte *mich selbst* wahrnehmen, mich auf mich selbst besinnen. Nehme ich mich dann wahr, wie ich wirklich bin oder nehme ich bloß aktuell wahr, wie ich mich gerade wahrnehme? Sobald ich versuche mich wahrzunehmen, bin ich doch ein anderer als vor dem Zeitpunkt dieser Wahrnehmung! Na gut, dann nehme ich immerhin die Selbstwahrnehmung wahr. Aber ist es in diesem Moment dann noch die Selbstwahrnehmung, die es war, als ich mich selbst wahrnahm? Andererseits: Wenn ich mich im Zuge dieses Prozesses ständig verändere, kann ich dann noch von einem kontinuierlichen *Ich* reden? Wenn nicht, wie könnte ich darauf verzichten?

Das macht deutlich, dass das Konzept des *Selbst* – sowie der damit verbundenen Begriffe Selbstbewußtsein, Selbstwahrnehmung – ein gewissermaßen bodenloses ist, weil es weniger eine feste *Substanz* als eine *Relation*, nämlich *Selbstbeziehung*, ausdrückt. Es führt in obiger Betrachtung zu widersprüchlichen Verwicklungen. Was läge also näher als auf solche Konzepte tatsächlich zu verzichten? Antwort: Bereits ein „ich verzichte“ muss wiederum etwas beanspruchen, worauf es eigentlich verzichten wollte!

Bewußte Reflexion ist ebenfalls ein wesentlicher Aspekt des Problems der Möglichkeit von Erkenntnis, denn dieses wird erst offenbar, wenn es von jemandem aufgedeckt wird – was aber nicht ausschließt, dass es schon vor seiner Aufdeckung Einfluss nimmt. Aussagen wie „Erkenntnis ist nicht möglich“ können unbedachterweise als *richtig* anerkannt werden – und sie werden es auch –, wenn das Kriterium der *Richtigkeit* nicht *selbst* darauf überprüft wird, welche pragmatische Bedeutung es für den semantischen Gehalt der Aussage hat. Erst ein Bewußtsein, das sich auf seine Voraussetzungen besinnt, kann die strikte Antinomie entfalten. In gleicher Weise ist die Akzeptanz der Aussage „Erkenntnis ist möglich“ abhängig von der *Selbstvergessenheit des Subjekts* (ist es dann noch/schon eines?), da es

ignoriert, wie sehr es in jegliche, scheinbar objektive Erkenntnis von Anbeginn an verwickelt ist.

Es mag der Eindruck entstanden sein, dass diese Analyse des Erkenntnisproblems zu überzogen, zu detailverliebt sei, dass sie über mögliche Verwendungszwecke weit hinaus gelange. Ich kann diesen Eindruck hier nicht entkräften, sondern nur auf einen langen Atem hoffen, denn die an späterer Stelle zu entwickelnden Gedanken Adornos werden die analysierten Momente aufgreifen und verschärfen. Erscheinen sie zum jetzigen Zeitpunkt als überbestimmt, sind sie tatsächlich noch weit unterbestimmt.

3.3.2.3 Zum praktischen Umgang mit dem Zirkel der Referenz

Selbst wenn anerkannt wird, dass die Möglichkeit von Erkenntnis strikt antinomisch diskutiert werden kann, stellt sich anschließend die Frage, was damit anzufangen sei. Ich erinnere daran, dass die Aussagenordnung der strikten Antinomie immerhin eine Kontradiktion beinhaltet, und das ist nicht unbedenklich: A und $\neg A$ gleichzeitig – wie soll das gehen?

Andererseits kann bezüglich des strikt antinomischen Widerspruchs nicht von einem Denkfehler gesprochen werden, wie es bei anderen Kontradiktionen üblich ist. Die strikte Antinomie dürfte vielmehr einen notwendigen Widerspruch beinhalten, einen, der sich nicht *oder* nur um den Preis neuer Widersprüche bereinigen lässt.

Im Falle der Lügnerantinomie schien er – übrigens ja auch nur zunächst, da das Problem der Wahrheit sich mit ihr stellt – wenigstens keine schwerwiegende Schwierigkeit für grundlegende Bereiche unseres Denkens zu sein, was von der Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis kaum behauptet werden kann. Egal, ob wir über das Problem der Referenz nachdenken oder nicht, wir gehen in irgend einer Weise damit *praktisch* um, können ihm nicht, wie noch auf den ersten Blick der Lügnerantinomie, entfliehen. Mit anderen Worten: Selbst wenn jemand sich überhaupt nicht darum kümmert, ob die Dinge, denen er/sie begegnet, tatsächlich so sind, wie er/sie wahrnimmt, dann ist selbst noch dieses

unbewusste Verhalten eine Form des Umgangs mit dem Problem der Erkenntnis.

Doch ich behaupte, dass es gerade den entscheidenden Unterschied macht, ob jemand sich der Schwierigkeiten, die im Zirkel der Referenz auftauchen, bewusst ist oder nicht, dass es also *besser* ist die damit verbundenen Widersprüche wahrzunehmen als sie zu verdrängen. Das heißt, strikt antinomisches Denken scheint mir ein angemessenes Denken zu sein; und „angemessen“ wiederum bedeutet: der Sache, so wie sie wirklich ist, in irgend einer Weise entsprechend. Wenn strikte Antinomien nicht nur Denkspiele sein sollen, dann muss ihnen irgend etwas in der Wirklichkeit entgegenkommen. Damit bin ich *mit* dem Zirkel der Referenz *im* Zirkel der Referenz. Aber ich will nun nicht untersuchen, ob sich in der Realität etwas tatsächlich strikt antinomisch verhält, im speziellen, ob es den Zirkel der Referenz *wirklich* gibt oder ob er nur für das Denken da ist, vielmehr möchte ich belegen, dass strikt antinomisches Denken *praktische* Vorteile hat, dass ich also etwas davon habe, wenn ich Erkenntnis als einen Zirkel der Referenz denke.

Die strikte Antinomie hat sich im Laufe der vorliegenden Arbeit als äußerst vielgestaltig gezeigt, zumal es ja nicht bei einer einzigen Antinomie bleibt. Wenn ich nun ihren praktischen Nutzen grob andeuten will, dann beschränke ich mich auf ihre Hauptdimensionen, die da lauten: *wechselseitiger Einschluss* und *wechselseitiger Ausschluss* der beiden Positionen A „Erkenntnis ist möglich“ und $\neg A$ „Erkenntnis ist nicht möglich“.

Die Ausgangsfrage lautet:

Wenn A „Erkenntnis ist möglich“ und $\neg A$ „Erkenntnis ist nicht möglich“ sich wechselseitig hervorrufen und dennoch sich ausschließen, ja sich logischerweise ausschließen müssen, wie lässt sich damit umgehen?

Meine vorsichtige These dazu, bestehend aus zwei Teilen:

Beide Positionen, A und $\neg A$, müssen sowohl a) in ihrer gleichzeitigen Berechtigung als auch *nicht-a*) in ihrer Gegensätzlichkeit (d.h. dass sie eigentlich nicht gleichzeitig bestehen können) anerkannt werden. Dem notwendigen Widerspruch in der strikt antinomischen *Aussagenordnung* – der notwendig, damit berechtigt, aber immerhin auch ein Widerspruch, damit unberechtigt ist – folgt sozusagen ein zweigleisiges, in seiner Norm

widersprüchliches *Verhalten*, das aufgrund seiner Inkonsistenz ebenfalls hinterfragt werden und dadurch das Dilemma vertiefen kann.

Welche Vorteile hat es *a*) und *nicht-a*) gleichermaßen zu bedenken (bzw. auch wieder in ihrem Gegensatz)?

a) *Gleichzeitige* Berechtigung *beider* Positionen A und $\neg A$ (Einschluss)

Wenn man von Position A ausgeht, also davon, dass Erkenntnis möglich ist, ...

- ... dann ist es ebenfalls möglich, ein *an sich seiendes Objekt* näher zu bestimmen, es zu beschreiben, zu erklären und die daraus gewonnenen Erkenntnisse zu nutzen. Das, zum Beispiel, ist der Weg der Wissenschaft. Den eigenen subjektiven Anteil als unerheblich aus dieser Erkenntnis auszublenden, bedeutet gerade auch, sich an eine Sache *naiv unbefangen* heranzuwagen, sich gar in die Sache versenken zu können.
- ... dann kann ein Objekt als an sich Seiendes *anerkannt* werden, als ein vom Subjekt Unabhängiges, welches auch die Berechtigung zu einem eigenen Dasein hat. Dinge, Tiere und andere Menschen können einen Eigenwert jenseits subjektiv menschlicher Nutzung zuerkannt bekommen. Das könnte sich dann gerade *gegen* die Wissenschaft wenden (siehe vorheriger Punkt).
- ... dann ist auch Selbsterkenntnis möglich, das heißt, dass das Subjekt sich selbst als Objekt betrachten, erkennen und weiterentwickeln kann. Das Subjekt kann sich damit auch als sich Fremdes akzeptieren und sich als dieses Fremde, nicht Verfügbare, als Natur gar anerkennen, sich selbst gegenüber tolerant sein und sich seinen Bedürfnissen bewusst werden.

Dies als willkürliche Auswahl von Vorteilen, die genannt werden können, wenn ich davon ausgehe, dass Erkenntnis möglich ist. Man mag anmerken, dass jeder der erwähnten Aspekte, die natürlich nur eine willkürliche und unvollständige Auswahl darstellen, auch seine Schattenseiten hat. So könnte gerade der erste Punkt, d.h. die nähere Bestimmung eines Objekts, die Voraussetzung dafür sein, dass dieses Objekt verfügbar ist und missbraucht wird. Doch liegt nun der Nutzen einer strikt antinomischen Argumentation unter anderem darin, diese Schattenseiten ins Licht rücken zu können, weil ja das Gegenteil eines jeden Aspekts zwangsläufig mitzubedenken ist. Deshalb

darf es nicht verwundern, wenn auch bei der Aufzählung für Position $\neg A$, die ja hier noch *gleichzeitig* zu A gedacht werden soll, nicht nur Gegensätze zu A , sondern auch solche *innerhalb* von $\neg A$ selbst auftauchen.

Wenn man von Position $\neg A$ ausgeht, also davon, dass Erkenntnis nicht möglich ist, ...

- ... dann kann Subjekt erkennen (!), dass sein Denken die Wahrnehmung einer Sache entscheidend prägt, dass das scheinbare Ding an sich nur ein *Ding als Erscheinung* ist, weil das Subjekt mit seinen Sinnen an der Konstruktion dieses Dings beteiligt ist. Subjekt kann diese eigenen Anteile nun seinerseits wahrnehmen.
- ... dann kann Subjekt andererseits sich darüber im Klaren sein, dass es sich gerade nicht selbst erkennen kann, weil doch *jede* Erkenntnis unmöglich ist.
- ... dann kann Subjekt anerkennen, dass es auf ein Ding an sich keinen Zugriff hat und diesem Objekt ein Eigenrecht einräumen muss.

Non-a) Widerspruch zwischen den Positionen (Ausschluss)

Den Widerspruch anzuerkennen, bedeutet, dass beide Positionen nicht gleichzeitig sein können, dass man sich vielmehr entscheiden, auf eine Position konzentrieren muss. Dass jede Seite die andere wie in a) angeblich impliziert, kann man einfach *nicht* akzeptieren, weil es immerhin *gegensätzliche* Seiten sind. Man müsste Grundprinzipien des Denkens aufgeben, würde man diesen Widerspruch hinnehmen. Dessen Nicht-Akzeptanz ist die Triebfeder einer Denkentwicklung, die zu neuen Informationen, neuen Ideen, zu einem reichhaltigeren Denken und – siehe Sprachstufentheorie – zu einer ausdrucksstärkeren Sprache führt. Dass sich Teile des letzten Satzes anhören, als seien sie einer (schlechten) Werbebroschüre entsprungen, mag andeuten, dass das ständige Fortschreiten bis ins Unendliche zugleich ebenfalls in einen Widerspruch führen mag – abermals zu sehen an der Theorie der Sprachstufen.

3.4 Die strikte Antinomie als Grundlage der Dialektik Adornos oder: Die argumentative Erweiterung des Zirkels der Referenz

In den vorherigen Abschnitten ging es zunächst darum, die Aussagenordnung der strikten Antinomie darzustellen, ihre Ursachen zu erläutern und Möglichkeiten ihres Gebrauchs aufzuzeigen. Ohne Zweifel habe ich dabei die strikte Antinomie nicht bloß beschrieben, sondern zugleich *legitimiert*, indem ich des öfteren die These vertrat, diese besondere Aussagenordnung beruhe nicht nur *nicht* auf Denkfehlern, sondern sei ebenso *unvermeidbar*. Das beste Beispiel dafür dürfte der Zirkel der Referenz sein, der meiner Ansicht nach ein objektiv vorhandenes und grundlegendes Problem – das der Möglichkeit von Erkenntnis – sehr treffend darstellt. Ich behaupte darüber hinaus, dass dieses Problem, das mit dem Konzept der Wahrheit bzw. dem Verhältnis von Sprache und Welt unmittelbar zusammenhängen dürfte, bereits in solchen strikten Antinomien wie dem Satz des Lügners enthalten ist. Der Zirkel der Referenz ist damit mehr als ein nur *von außen* herangezogenes Beispiel, sondern durch die *immanente* Analyse der Antinomien nahegelegt.

Bislang habe ich mich allerdings mit handfesten Aussagen über Adornos dialektische Argumentation sowie seine kritische Theorie *so weit wie möglich* zurückgehalten. Da sie jedoch den eigentlichen Zweck dieser Arbeit darstellen, sind sie von nun an unausweichlich. Dabei spielen strikt antinomische Aussagenfiguren, insbesondere im Zirkel der Referenz, eine zentrale Rolle. Dies ließe sich an sehr vielen Stellen im Werk Adornos belegen, doch natürlich gilt es eine Auswahl zu treffen. Ich werde mich deshalb in diesem Kapitel vorwiegend mit Passagen aus der „Negativen Dialektik“ (ND) beschäftigen. Denn im Vorwort zu diesem Werk verspricht Adorno immerhin, „die Karten auf den Tisch“ zu legen (ND 9), *andererseits* meine ich, dass seine Argumentation an diesen Stellen – auch jenseits des subjektiven Wertes, den er ihnen zumisst – tatsächlich eine strikt antinomische Struktur aufweist. Um dies zu zeigen, werde ich neben der genannten zwei weitere Quellen unterstützend heranziehen: zum einen den Aufsatz „Zu Subjekt und Objekt“ (SO), der vieles aus der „Negativen Dialektik“ auf sehr konzentrierte Weise wiederholt, zum anderen Adornos Vorlesungen „Philosophische Terminologie“

(PT 1 und 2), die aus der Zeit stammen, in der er die „Negative Dialektik“ verfasste, und von daher eine gute Grundlage für deren Verständnis bieten.

Einige Ergebnisse der folgenden Untersuchung möchte ich in Form von zusammenfassenden Thesen vorausschicken:

1. These: Der strikt antinomische Zirkel der Referenz taucht bei Adorno zwar unter anderen Bezeichnungen auf, er ist dennoch *ein*, wenn nicht sogar *der* Dreh- und Angelpunkt seines dialektischen Denkens. Innerhalb und außerhalb dieses Rahmens kommen weitere strikte Antinomien ins Spiel, auch die von Theorie und Praxis – diese letzte Bemerkung zur Anbahnung des vierten Kapitels.
2. These: Strikte Antinomien kommen bei Adorno nicht bloß in Aussagenform vor, sondern spielen sich viel eher auf begrifflicher Ebene ab. Doch allen ist die bereits herausgearbeitete Grundeigenschaft der Antinomien gemeinsam: Die *wechselseitige Implikation der Gegensätze*. Das heißt, ein Etwas, egal ob Aussage oder Begriff, ist von seinem Gegenteil zu trennen und kann doch nicht von ihm getrennt werden, weil es bereits in seinem Inneren dies Andere enthält.
3. These: Adorno betont das *asymmetrische* Moment des Zirkels der Referenz, indem er der *Objektseite* einen *Vorrang* einräumt.
4. These: Der Vorrang des Objekts gestattet es Adorno den Zirkel der Referenz *gesellschaftstheoretisch* und *gesellschaftskritisch* zu erweitern. Auf diese Weise kommt übrigens auch die Marx'sche Theorie ins Spiel, die eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für die kritische Theorie Adornos besitzt.
5. These: Adorno denkt so konsequent im Zirkel der Referenz, dass er selbst die Negation dieses Zirkels und damit seines eigenen Denkens mitdenkt, also *negativ selbstbezüglich* mitdenkt.
6. These: Adorno begeht nicht den ihm des öfteren vorgeworfenen *herrschaftssoziologischen Fehlschluss*. Dieser vermeintliche Fehlschluss ist *notwendiger* Bestandteil seiner gesellschaftskritischen Dialektik und deshalb gerade *kein* Fehler.

3.4.1 Der Zirkel der Referenz in einer elementaren Form bei Adorno

Um zeigen zu können, dass der Zirkel der Referenz ein *zentrales* Argumentationsmuster Adornos ist, welches er je nach Bedarf spezifiziert bzw. ausbaut, sei dieser Zirkel (trotz der Gefahr allzu häufiger Wiederholungen) noch einmal in seiner elementaren Form zusammengefasst. Er bewegt sich zwischen folgenden Positionen:

A: Erkenntnis ist möglich.

¬A: Erkenntnis ist nicht möglich.

Diese beiden Positionen stehen in einem strikt antinomischen Verhältnis, da sie sich *zum einen* wechselseitig ausschließen und *zum anderen* wechselseitig hervorbringen. „Wechselseitige Hervorbringung“ bedeutet: Wenn A, dann ¬A, und wenn ¬A, dann A.

Diese wechselseitige Implikation gilt es zu begründen:

Wenn A, dann ¬A:

i) empirische Begründung: Wenn du A behauptest, also Erkenntnis könne möglich sein, dann bedenke, dass jede Erkenntnis abhängig ist von einem *erkennenden Bewusstsein*, das mit seinen Sinnen das *zu Erkennende* aufnimmt. Diese Wahrnehmung verfälscht das Wahrzunehmende, wie es außerhalb der Wahrnehmung *an sich* ist, fast notwendigerweise.

Diese Begründung nenne ich „empirisch ausgerichtet“, weil sie sich auf naturwissenschaftliche Befunde der Hirnforschung und der Psychologie berufen kann. Allerdings weist das Argument eine Lücke auf, weil es trotz der subjektiven Mechanismen der Wahrnehmung nicht hundertprozentig ausschließen kann, dass eine Abbildung des Dings außerhalb nicht doch gelingen könnte. Daher die Formulierung, die Wahrnehmung verfälsche das *Ding an sich* „fast notwendigerweise“ (s.o.).

Doch selbst wenn das aufnehmende Bewusstsein zufälligerweise das Wahrzunehmende abbildend treffen würde, könnte es niemals prüfen, ob eine solche wirklichkeitsgetreue Abbildung stattgefunden hat. Denn dazu müsste das Bewusstsein aus sich heraustreten, wozu es jedoch niemals in der Lage sein kann.

ii) Sprachlich-logische Begründung

Ein *Ding an sich* ist ein *Ding außerhalb des Bewusstseins*. Sobald dieses *Ding an sich* vom Bewusstsein wahrgenommen wird, ist es per Definition kein *Ding außerhalb des Bewusstseins* mehr, also auch kein *Ding an sich*. Es ist dann nur noch ein *Ding als Erscheinung*.

Aus beiden Begründungen folgt $\neg A$: Erkenntnis ist nicht möglich.

Wenn $\neg A$, dann A:

Die Aussage $\neg A$ begibt sich in einen pragmatischen Selbstwiderspruch. Denn die Aussage „Erkenntnis ist nicht möglich“ beansprucht eine Erkenntnis, deren Möglichkeit sie zugleich bestreitet.

Ergebnis: Wechselseitige Implikation der Gegensätze, also strikte Antinomie.

Vergleicht man diese gegenläufigen Argumentationsrichtungen, d.h. von A zu $\neg A$ und zurück, so ist das Eigentümliche an dieser speziellen strikten Antinomie, dass die Begründung von „Wenn A, dann $\neg A$ “ zum einen zweigeteilt (empirisch/sprachlich-logisch), zum anderen gerade durch den Weg über empirische Belege aufwendiger ist als die Begründung von $\neg A$ zu A. Denn empirische Belege setzen nicht nur den *Blick in die Wirklichkeit* voraus, sondern erfordern auch eine *theoretische Bestimmung des Wahrgenommenen*. Aufgrund dieses Ungleichgewichts im Aufwand der jeweiligen Begründungsrichtung spreche ich im Falle des Zirkels der Referenz auch von einer *asymmetrischen strikten Antinomie*. Ich behaupte vorweg: Diese Asymmetrie des Zirkels baut Adorno zu einem Vorrang des Objekts aus. Genaueres dazu an späterer Stelle.

Adorno nennt den Zirkel der Referenz gewiss nicht „Zirkel der Referenz“, doch dass er mit ihm ständig operiert, auch in der eben vorgestellten elementaren Form, ließe sich anhand vieler Zitate belegen. Einige davon seien hier stellvertretend angeführt:

„Genau dieses Moment, das der festen Begrifflichkeit sich entzieht, diese Entdeckung, daß die zerstreuten Sinnendinge auf der einen Seite als Faktizitäten das Seiende sind, von dem wir ausgehen, auf der

anderen Seite aber auch nur Schein, ephemer und infolgedessen nicht sind (...) ist, man könnte fast sagen, das Motiv der Problematik überhaupt, an dem die Philosophie sich entfaltet.“ (PT 2, 53)

Eine der *zentralen* Grundfragen der Philosophie ist für Adorno demnach, ob die „Sinnendinge“, also die Dinge, wie sie sich dem Bewusstsein oder dem Subjekt darbieten, tatsächlich etwas Draußenseiendes repräsentieren oder ob sie bloßer „Schein“ sind. Das ist nichts anderes als die Frage, ob Erkenntnis der *Dinge an sich* möglich ist oder nicht. Dass er diese Grundfrage strikt antinomisch diskutiert, auch wenn er das im folgenden Zitat als „Vermittlung“ bezeichnet, ist offensichtlich:

„In Wirklichkeit steckt dahinter nicht weniger als das Problem der Vermittlung, das heißt das Problem, daß wir ein Seiendes überhaupt nicht haben und nicht denken können, es sei denn als bestimmtes, und daß darin schon der Begriff – oder die Idee – enthalten ist, dagegen wäre die Idee, die nicht ihrerseits sich bezieht auf Seiendes, auf reale Erfahrung, wirklich bloß ein leerer Name, ein leeres Gespinnst.“ (PT 1, 54)

Auf der einen Seite wird also anerkannt, dass das erkennende *Subjekt* am Akt der Erkenntnis grundlegend beteiligt ist, „weil es immer nur das Subjekt ist, das einen Sachverhalt sehen, sich vergegenwärtigen, einsehen kann“ (PT 2, 54), und auch die Begriffe, mit denen es das zu Erkennende zu fassen versucht, sind keine *objektiven* Abbildungen des Gegenstands, sondern *subjektives* Werkzeug. Auf der anderen Seite müssen diese Begriffe Seiendes *außerhalb* des Subjekts, ein *Ding an sich*, auf das sich die Begriffe beziehen können, voraussetzen, denn sonst wären sie keine Begriffe im eigentlichen Sinne mehr.

„Diese Reziprozität von Denken und Gedachtem kann man vielleicht auf die allgemeinste Form bringen, daß schon in dem rein logischen Gedanken dadurch, daß in ihm etwas gedacht wird, notwendig ein Etwas enthalten ist, das auf die reine Subjektivität, also auf die reine Funktion des Denkens nicht reduktibel ist.“ (PT 2, 138)

Mit anderen Worten: Begriffe (oder Ideen oder Gedanken) beanspruchen notwendigerweise etwas, worauf sie zielen, Begriffe ohne zu Begreifendes, Gedanken ohne gedachtes Etwas machten keinen Sinn: „Der Gedanke, der kein Etwas denkt, ist keiner.“ (ND 384)

Das hat zur Folge, dass selbst noch die Negation der Erkenntnis eines *Dings an sich* eben jene offensichtlich unmögliche Erkenntnis beanspruchen muss. Wer behauptet, alle Wahrnehmungen, Gedanken und Begriffe seien rein subjektiv, die darin erscheinenden Dinge nur *Dinge als Erscheinung*, begibt sich auch nach Adorno in einen pragmatischen Selbstwiderspruch.

„Wenn wir nun das Andere, auf das Erkenntnis geht, ganz und gar in die Funktionen der Subjektivität auflösen, dann widersprechen wir damit der Forderung, die wir, indem wir erkennen, selber erheben.“ (PT 2, 139)

Nun könnte man einwenden, die soeben angeführten Zitate belegten zwar die beiderseitige Anerkennung der subjektiven als auch objektiven Anteile jeder Erkenntnis, aber weder dass diese strikt antinomisch diskutiert werden müssten noch dass Adorno dies täte. Schließlich, so könnte man weiter sagen, wäre doch ebenso eine *mittlere* Position möglich, das heißt, dass jede Erkenntnis zwar subjektiv vermittelt sei – „vermittelt“ in einem *nicht* strikt antinomischen Sinne –, aber dennoch objektive Anteile enthalte. Warum sollte nicht beides möglich sein? Warum sollte man hier in strikten Gegensätzen denken?

Adornos Antwort, wie ich sie jedenfalls verstehe: Man sollte hier in strikten Gegensätzen denken, weil sich beide, d.h. subjektive und objektive Position, *tatsächlich* strikt ausschließen. Entweder Erkenntnis ist möglich oder sie ist es nicht, entweder kann das *Ding an sich* erkannt werden, wie es wirklich ist, oder jede Erkenntnis ist subjektiv vermittelt und demzufolge keine Erkenntnis eines *Dings an sich* mehr. Dieser wechselseitige Ausschluss ist übrigens nicht willkürlich (sprachlich) festgelegt, sondern sinnvoll, wohingegen ein Standpunkt *zwischen* den Gegensätzen erhebliche logische Schwierigkeiten bereiten würde. Dies versucht Adorno in einer Kritik an der Erkenntnistheorie John Lockes zu begründen.

„Er [John Locke – H.K.] nahm eine mittlere Position ein, indem er in seiner Erkenntnistheorie unterschieden hat zwischen den primären und den sekundären Qualitäten der Dinge; die sekundären Qualitäten sollen bloß subjektiv, also bloß durch die Mechanismen unserer subjektiven Wahrnehmung bedingt sein, während die primären – wie Ausdehnung, Gestalt, Schwere und so weiter – den Dingen an sich zugesprochen werden. Damit befindet er sich so ein bißchen in Übereinstimmung mit dem gesunden Menschenverstand, der da sagt, daß zwar die Farben von Blättern und Blumen wechseln, wenn es dunkel wird, daß aber die Gestalt und das Gewicht dieser Gebilde im allgemeinen auch im Dunkel dieselben bleiben wie im Hellen.“ (PT 2, 39)

Gegen diesen Versuch Lockes, die oben erwähnte (mittlere) Zwischenposition zu vertreten, die, dass Erkenntnis zwar subjektive Anteile enthalte, aber zugleich auch Wirklichkeit abbilde, spricht nach Adorno folgendes.

„Ein solches Denken verwickelt sich aber in einen ganz offenkundigen Widerspruch. Wenn es überhaupt einmal als Kriterium der Erkenntnis die subjektive sinnliche Wahrnehmung einsetzt und sagt, daß wir anders als durch die subjektiven Kategorien von der objektiven Realität nichts wissen können, was gibt ihm dann das Recht, plötzlich einen Sprung zu machen und, nur weil das sozusagen der allgemeine Consensus ist, bestimmte Qualitäten der Dinge davon auszunehmen, die es nun den Dingen an sich zuschreibt.“ (ebenda)

Das bedeutet: Sobald jemand eingesteht, dass es Erkenntnisse gibt, die subjektiv vermittelt, also nicht rein objektiv sind, dürfte es schwierig sein, die subjektiven von den objektiven Anteilen fein säuberlich zu trennen. Wie könnte eine solche Trennung möglich sein, wenn doch jede objektive Prüfung einen Standpunkt außerhalb des prüfenden Subjekts verlangt. Wie könnte das Subjekt aus sich heraustreten?

Dazu ein Beispiel, welches an die Ausführungen Adornos anschließt: Ich sehe einen Baum und glaube mindestens die beiden folgenden Merkmale zu erkennen: Der Baum hat fünf große Äste (Merkmal 1) und seine Blätter sind rot (Merkmal 2). *Tatsächlich* aber hat der Baum zwar fünf große Äste, aber seine Blätter sind grün. Teilweise hätte ich demnach den Baum, so wie er ist, abgebildet. Aber nun kommt die unvermeidliche Frage: Woher weiß ich das? Es könnte doch auch umgekehrt sein, nämlich dass seine Blätter rot sind, er jedoch nur vier große Äste hat, oder sogar, dass beides oder keines von beidem zutrifft. Niemals lässt sich das zweifelsfrei feststellen, denn jede zweifelsfreie Feststellung müsste einen Standpunkt außerhalb des feststellenden Bewusstseins einnehmen. Wie aber soll ein Bewusstsein etwas feststellen, ohne Bewusstsein zu sein? Das erhärtet den strikten Gegensatz zwischen subjektivem und objektivem Standpunkt: Entweder ein Gegenstand ist außerhalb des Subjekts, ein Ding an sich, oder es ist innerhalb, Ding als Erscheinung, aber nicht beides gleichzeitig.

Mit „Vermittlung“ meint Adorno also gewiss nicht eine mittlere Position zwischen den Gegensätzen, denn diese schließen sich wechselseitig aus. „Vermittlung“ heißt für ihn vielmehr: Es gibt zwar keine Alternative *zwischen* den Gegensätzen, aber *innerhalb* der beiden Pole des Gegensatzes findet sich das jeweils Entgegengesetzte. An diesem strikt antinomischen Widerspruch führt nach Adorno kein Weg vorbei (oder zwischendurch hindurch):

„Aber Vermittlung zwischen den einander entgegengesetzten Paaren des Denkens stellt sich nicht auf dem berühmten goldenen Mittelweg her, von dem Arnold Schönberg einmal sehr hübsch gesagt hat, er sei der einzige Weg, der ganz bestimmt nicht nach Rom führe. Diese Vermittlung ist, wenn überhaupt, dann möglich nur durch die Extreme hindurch. (...)“

Ich versuche, Ihnen einen Begriff von Strenge zu geben, deren Substanz es ist zu zeigen, daß jedes jener Momente in sich auf sein Gegenteil verweist. Die Schwäche von Kompromißlösungen ist wohl darin begründet, daß sie eine solche Strenge nicht aufbringen und statt dessen die Vermittlung zwischen den einander entgegengesetzten Momenten in etwas gewissermaßen statisch zwischen ihnen auf einer

Skala Lokalisiertem suchen. Diese Denkart, die sich um den Ernst des Widerspruchs in der Sache selber herumdrücken, geraten eben dadurch selber gleichsam unfreiwillig in Widersprüche, anstatt den Widerspruch thematisch zu machen und auszutragen.“ (PT 2, 37 f.)

3.4.2 Der Zirkel der Referenz in den Begriffspaaren Subjekt – Objekt und Identität – Nicht-Identität

Auf den Zirkel der Referenz in der erläuterten aussagenlogischen Form werde ich zwar immer wieder zurückkommen, doch Adornos dialektische Argumentation bewegt sich in einem weitaus komplexeren Rahmen, nämlich nicht bloß zwischen gegensätzlichen Aussagen und Urteilen, sondern ebenso, wahrscheinlich sogar viel eher, zwischen *Begriffen*. Es gibt nun viele solcher Begriffe oder besser Paare entgegengesetzter Begriffe, die bei Adorno unmittelbar mit dem Zirkel der Referenz zu tun haben: Denken-Wirklichkeit, Bewusstsein-Sein, Sprache-Welt, Begriff-Sache, insbesondere aber *Subjekt-Objekt* und *Identität-Nichtidentität*.

3.4.2.1 Zur Dialektik von Subjekt und Objekt

I. Subjekt und Objekt als relationale Begriffe

Die Begriffe „Subjekt“ und „Objekt“ sind – auch wenn ich sie im Laufe der bisherigen Arbeit recht unbefangen benutzt habe – äußerst schwierig, weil in ihnen mehrere, teilweise gegensätzliche Aspekte zusammengedacht sind. Auf dieses Problem weist auch Adorno zu Beginn seines Aufsatzes „Zu Subjekt und Objekt“ (SO) hin:

„Mit Erwägungen über Subjekt und Objekt einzusetzen, bereitet die Schwierigkeit anzugeben, worüber eigentlich geredet werden soll. Offenkundig sind die Termini äquivok.“ (SO 151)

Mit „Subjekt“ könne einerseits „das einzelne Individuum“ (SO 151), andererseits aber auch das allgemeine, überindividuelle Bewusstsein gemeint sein. Um trotz dieser sich abzeichnenden innerbegrifflichen Schwierigkeiten dennoch an irgendeiner Stelle ansetzen zu können, wählt Adorno als Grundlage für seine Ausführungen zu Subjekt und Objekt ein Begriffsverständnis, wie es „die eingeschliffene philosophische Sprache als Sediment von Geschichte an die Hand gibt“ (SO 152):

„Anzuheben wäre mit der angeblich naiven, wenngleich selber schon vermittelten Ansicht, daß ein wie immer auch geartetes Subjekt, ein Erkennendes, einem gleichfalls wie immer auch gearteten Objekt, dem Gegenstand der Erkenntnis, gegenüberstehe.“ (SO 152)

Doch selbst von diesem Ansatz, der darin besteht, Subjekt als „Erkennendes“ und Objekt als „zu Erkennendes“ vorläufig zu verstehen, will ich meinerseits abstrahieren, um auf eine grundlegende strikte Antinomie im Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt aufmerksam zu machen, die eine unübersehbare Ähnlichkeit zur Antinomie der Sprachstufen aufweist (siehe 3.3.1) und, ohne dass Adorno sie direkt benennen würde, mindestens latent in seinem Denken enthalten ist.

Die Begriffe „Subjekt“ und „Objekt“ sind nicht nur doppeldeutig, weil in ihnen allgemeine und individuelle Aspekte zusammenkommen, sondern auch weil es *relationale* Begriffe sind, in denen *gleichzeitig* eine Vorstellung von *Substanz* steckt. Das bedeutet, einerseits drücken sie eine Beziehung aus – das Subjekt ist *das Sich-auf-etwas-Beziehende*, das Objekt *Gegenstand* oder besser *Thema dieses Sich-Beziehens* –, andererseits aber müssen beide *existieren*, damit eine solche Beziehung herstellbar ist. Sowohl Subjekt als auch Objekt sind zwangsläufig „seiend“ und müssen von daher mindestens einen Funken (materieller) Substanz enthalten. Aber gerade diesen letzten für Adorno äußerst wichtigen Gesichtspunkt – durch ihn gelangt er von einer bloß erkenntnistheoretischen zu einer materialistischen Dialektik – will ich vernachlässigen, um nicht schon zum jetzigen Zeitpunkt in eine (später nicht mehr zu verhindernde) Geist-Materie-Antinomie zu geraten. Ich versuche also vorerst, die Begriffe „Subjekt“ und „Objekt“ so weit wie möglich rein zu

halten, sie als *Funktionsstellen* einer *Beziehung* zu betrachten und die Vorstellung von Substanz, die noch in ihrer Festlegung als „Erkennendes“ (= Subjekt) und „zu Erkennendes“ (= Objekt) steckt – so als seien Subjekt und Objekt handfeste Dinge oder Personen gar –, auf ein gegen Null gehendes Minimum zu reduzieren.

Hervorgerufen wird nun eine strikte Antinomie, wenn ich dieses abstrakte Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt näher untersuche.

Wenn Subjekt und Objekt die beiden Pole einer *Beziehung* sind, so müssen sie streng auseinandergehalten werden, denn Subjekt ist dem Sinn nach das Moment, welches sich *auf das Andere bezieht*, während Objekt *das Thema dieser Beziehung* ist.

Die so voraussetzende Trennung zwischen Subjekt und Objekt sei folgendermaßen formuliert:

Hier das sich beziehende Subjekt, *dort* das Objekt, auf das sich Subjekt bezieht.

Das entscheidende Problem: Nehmen wir den speziellen Fall an, dass Subjekt sich auf sich selbst bezieht. Ist es dann Subjekt oder Objekt?

Antwort A: Das auf sich selbst beziehende Subjekt ist natürlich Subjekt, denn es bezieht sich ja auf etwas und dieses Sich-auf-etwas-beziehen macht ja geradezu den Sinn des Subjekts aus.

Aber: Dieses Etwas, auf das es sich bezieht, ist ja das Subjekt selbst. Damit muss Subjekt sich *in sich* unterscheiden. Ohne eine solche Unterscheidung käme keine Beziehung zustande, denn eine Beziehung macht eine kategorische Trennung zwischen seinen einzelnen Polen erforderlich. Eine reine Beziehung Subjekt-Subjekt wäre überhaupt keine. Daraus folgt:

Antwort \neg A: Subjekt ist *mindestens* auch Objekt, also *entweder* Subjekt und Objekt zugleich *oder* nur Objekt.

Dass es beides zugleich ist, kann ich jedoch ausschließen, weil Subjekt und Objekt strikt zu trennen sind: etwas kann nicht zugleich Subjekt und Objekt sein, sonst würde Subjekt als *Sich-auf-etwas-Anderes-Beziehendes* keinen Sinn machen. Damit kann ich jedoch auch ausschließen, dass Subjekt *nur* Objekt ist, denn dies liefe auf das Gleiche hinaus.

Noch einmal anders formuliert, d.h. in der Terminologie negativer Selbstbezüglichkeit: Subjekt kann zunächst gar nicht anders gedacht werden als ein Moment, welches sich gerade *nicht* auf sich selbst bezieht.

Frage ich nun, was passiert, wenn es sich doch auf sich selbst bezieht (was es übrigens schon immer muss), dann wird ein Zirkel in Gang gesetzt: Wenn Subjekt sich auf sich selbst bezieht, dann kann das gar nicht sein, weil das Subjekt als *nicht selbstbezüglich* definiert ist. Wenn es sich also scheinbar auf sich selbst bezieht, dann bezieht es sich in Wirklichkeit nicht auf sich selbst. Wenn es sich aber nicht auf sich selbst bezieht, sondern für sich selbst ein Anderes ist, dann genau bezieht es sich auf ein Etwas, das sich nicht auf sich selbst bezieht, also auf sich!

Diese Verwicklung bestätigt, was schon die im Zirkel der Referenz angelegte Unterscheidung zwischen *Ding als Erscheinung* und *Ding an sich* vermuten lässt: Subjekt und Objekt sind einerseits strikt zu trennen, aber gerade wenn man sich auf diese Trennung einlässt, können sie gar nicht mehr getrennt werden, weil sie sich wechselseitig implizieren. Man beachte in folgendem Zitat, wie Adorno dieses Problem in seinen Worten beschreibt und wie er daran das knüpft, was er als „Prinzip der Dialektik“ bezeichnet:

„Gerade in der radikalisierten Analyse des Subjektbegriffes selber stößt man auf sein Korrelat, auf sein Implikat, als auf das, was es seinem eigenen Sinn nach fordert, auf ein Nicht-Ich, das gegenüber der reinen Einheit ein Anderes ist. Dieses Andere ist dabei aber nicht ein Anderes als ein äußerlich Hinzutretendes, sondern der Begriff des Subjekts in sich hat nur einen Sinn, insoweit er sich auf seinem Prinzip gegenüber Anderes bezieht [!!! – H.K.]. Dies ist eine innere Vermittlung; sie besteht darin, daß die beiden einander entgegengesetzten Momente nicht etwa wechselseitig aufeinander verwiesen sind, sondern daß die Analyse eines jeden in sich selbst auf ein ihr Entgegengesetztes als ein Sinnesimplikat verweist. Das könnte man das Prinzip der Dialektik gegenüber einem bloß äußerlich, dualistisch oder disjunktiv, unterscheidenden Denken nennen.“ (PT 2, 141 f.)

Adorno bestätigt also das, was in meiner obigen Argumentation auf schwachen Füßen zu stehen schien, nämlich dass das Subjekt sich niemals auf sich selbst beziehen kann, dass „der Begriff des Subjekts in sich (...) nur einen Sinn“ hat, „insoweit er sich auf seinem Prinzip gegenüber Anderes bezieht“, welches aber zugleich im Subjekt selbst enthalten ist.

Allerdings kann eine Antinomie nicht nur aus Sicht des Subjekts (mittels der Frage nach dessen Selbstbezüglichkeit) aufgedeckt werden, sondern ebenso aus der „Perspektive“ des Objekts.

Jedes Objekt verlangt seinem Begriff nach ein Subjekt, *für welches* es erst zum Objekt wird. So muss zwar einerseits jedes Objekt als Unabhängiges gegenüber dem Subjekt gedacht werden, kann aber gerade nicht so gedacht werden, weil es dann kein Objekt im eigentlichen Sinne mehr wäre. Dass Objekt ohne Subjekt nicht zu denken, eigentlich erst durch Subjekt hindurch als Vermitteltes zu begreifen ist, hat einige zur Behauptung verleitet, Objekt sei nur im Subjekt vorhanden, sozusagen ein subjektives, wenn auch notwendiges Produkt. Darauf werde ich später zurückkommen. Doch zunächst zum Gedanken, Objekt könne niemals von Subjekt losgedacht werden, den ich in seiner Berechtigung sowie seiner Nicht-Berechtigung zu belegen versuche, indem ich mich auf das Gegenteil einlasse:

Ich nehme einmal an, das Objekt existiere unabhängig vom Subjekt, denn nur so, als absolut Getrenntes, kann es ja wirkliches Objekt sein. Vorausgesetzt sei also ein völlig isoliertes Objekt irgendwo in (oder außerhalb) der Welt, ohne dass ein Subjekt es wahrnehmen, es mit einer Beziehung „belästigen“ könnte.

Die entscheidende Frage: Wenn sich kein Subjekt auf dieses Objekt bezieht, ist es dann überhaupt noch ein Objekt?

Antwort A: Ja, es ist ein Objekt.

Aber: Wenn kein Subjekt existiert, gibt es auch nichts, was sich auf das Objekt beziehen könnte. „Objekt“ ist aber geradezu definiert als *Objekt einer Beziehung*. Also ist ein Objekt ohne solche Beziehung keines mehr: „Denn einzig als Bestimmtes wird Objekt zu etwas“ (SO 157). Daraus folgt Antwort —A: Nein, es ist kein Objekt mehr, weil es vollkommen isoliert, ohne jede Beziehung zu einem Subjekt existiert.

Aber: Gerade dann ist es doch ein Objekt, ein vom Subjekt Unabhängiges.

Und wieder erhält man den Eindruck, diese Schwierigkeiten seien durch eine „unsachgemäße“ Festlegung der Ausdrücke herbeigezaubert. Wenn im Begriff „Objekt“ beides zusammengedacht ist, d.h. dass es einerseits unabhängig, andererseits beziehungsbedürftig ist, dann muss es nicht verwundern – so möchte man meinen –, wenn aus einem solch widersprüchlichen Begriff eine Antinomie entspringt. „Würdest du“, so könnte mir vorgehalten werden, „diese Begriffe sauber, nämlich widerspruchsfrei, definieren, dann könntest du dir eine Menge Ärger ersparen.“ Dem entgegne ich: Tatsächlich ist der die Antinomie verursachende Widerspruch bereits in der Festlegung des Begriffs angelegt, aber man versuche eine der beiden widersprüchlichen Seiten aus dem Begriff zu entfernen ... – es wird aufgrund der notwendigen Verwicklung zwischen pragmatischen Voraussetzungen und semantischem Gehalt nicht gelingen, es sei denn, man richte den Begriff als solchen zugrunde.

Die so dargestellte Beziehung zwischen Subjekt und Objekt ist kein bloß spitzfindiges theoretisches Problem, sondern gerade das scheinbar kontradiktorische Verständnis von Objekt als von Subjekt abhängiges und unabhängiges zugleich ist entscheidend wichtig für Adornos Auffassung, wie der Mensch als Subjekt sich nicht nur gegenüber abstrakten Themen, sondern auch gegenüber handfesten Dingen, der Natur, letzten Endes auch gegenüber *sich selbst* – denn er ist ja auch für sich selbst Objekt – *theoretisch und praktisch* verhalten sollte. Es geht ihm nämlich nicht darum, sich jeglichen Zugriffs aufs Objekt zu enthalten, die Dinge in Ruhe zu lassen, sie aus dem Erfahrungskreis auszublenden, um sie ja nicht zu unterdrücken und auszubeuten, sondern sich ihnen sehr wohl zu nähern, denn nur so können sie überhaupt gerettet werden! Wer sie sich nur selbst überlässt, der überlässt sie dem Zugriff anderer. Aber zugleich gilt es, die Risiken, die mit jeder Annäherung verbunden sind, mitzureflektieren, um sie gering zu halten.

Als Zwischenergebnis halte ich fest: Die Begriffe „Subjekt“ als auch „Objekt“ sind nicht nur äußerlich, sondern auch *in sich entgegengesetzt* und enthalten damit nicht nur das jeweils andere, sondern noch einmal das Verhältnis der Entgegensetzung zum jeweils anderen Moment in sich. In den Worten Adornos:

„Die Differenz von Subjekt und Objekt schneidet sowohl durch Subjekt wie durch Objekt hindurch.“ (SO 165)

Oder:

„Subjekt ist in Wahrheit nie ganz Subjekt, Objekt nie ganz Objekt; dennoch beide nicht aus einem Dritten herausgestückt, das sie transzendierte.“ (ND 177)

Ein solches Verständnis von Subjekt und Objekt bildet die Grundlage für weitere wichtige Überlegungen Adornos, insbesondere wenn es um die Bestimmung dessen geht, was im Allgemeinen als „Subjektivität“ und „Objektivität“ bezeichnet wird. Diese Begriffe sind genauso wenig rein zu halten, wie die, von denen sie sich herleiten.

Wenn auf der einen Seite Subjekt auch Objekt ist wie auf der anderen „Objekt nie ganz Objekt“, sondern immer auch schon Subjekt, nicht im Sinne eines Daseinsgrundes, sondern weil es eben nur durch ein Subjekt bestimmt werden kann, dann gehört diese subjektive Bestimmung zum Wesen des Objekts und kann nicht von ihm abgezogen werden, so als ob erst nach Abzug der subjektiven Bestimmung das Objekt rein hervorträte. Anders ausgedrückt: Will ich einen Gegenstand *objektiv* charakterisieren, unter anderem indem ich wesentliche Merkmale dieses Gegenstandes nenne, so mag neben solchen wie „ist grün“, „ist fest“, „wächst und gedeiht“ eines dieser Merkmale auch sein: „trägt Merkmale, die genannt werden (können)“. Das subjektive Bestimmte ist objektive Bestimmung des Gegenstands, ist Wesensmerkmal des Objekts, ohne sie wäre es ein anderes, denn:

„Das Objekt ist mehr als reine Faktizität (...). Nichts in der Welt ist aus Faktizität und Begriff zusammengesetzt, gleichsam addiert.“ (ND 189)

Oder:

„Will man indessen das Objekt erlangen, so sind seine subjektiven Bestimmungen oder Qualitäten nicht zu eliminieren; eben das wäre dem Vorrang von Objekt entgegen. Hat Subjekt einen Kern von Objekt, so sind die subjektiven Qualitäten am Objekt erst recht ein Moment des Objektiven. Denn einzig als Bestimmtes wird Objekt zu etwas. In den Bestimmungen, die scheinbar bloß das Subjekt ihm anheftet, setzt dessen eigene Objektivität sich durch (...).“ (SO 157)

Subjektive Bestimmungen sind demnach *bloß scheinbar* rein subjektiv. Tatsächlich sind sie immer schon ein Moment von Objektivität, aber nicht nur weil – wie ich oben versuchte herauszustellen – sie zum Wesen des gegenüberstehenden Objekts gehören, sondern auch weil das Subjekt ja selbst Objekt ist. – Und damit lässt es sich selbst zum Gegenstand der Betrachtung machen, lässt sich selber näher bestimmen! Das ist für Adorno außerordentlich wichtig, denn während die Philosophie Kants, auf die ich noch näher eingehen werde (siehe 3.4.2.2), auf die subjektiven Anteile jeder Erkenntnis berechtigterweise aufmerksam macht, fordert Adorno darüber hinaus, auch die objektiven Anteile in den subjektiven Anteilen jeder Erkenntnis mitzubedenken!

„Der Vorrang von Objekt ist die *intentio obliqua* der *intentio obliqua*, nicht die aufgewärmte *intentio recta*; das Korrektiv der subjektiven Reduktion, nicht die Verleugnung eines subjektiven Anteils.“ (SO 157)

Meines Erachtens ist der damit aufscheinende Aspekt entscheidend: Im Zirkel der Referenz geht es keinesfalls darum, die Zurückbeugung des Subjekts auf sich selbst („*intentio obliqua*“) rückgängig zu machen, d.h. wenn sich das Subjekt der Erkenntnis fragt, inwiefern es denn selbst am Akt des Erkennens teil hat, sich in diesem Sinne reflexiv verhält, um so die Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt in Zweifel zu ziehen, so ist das zwar ein wichtiger Schritt, aber es sollte nicht der letzte sein! Denn die Behauptung subjektiver Anteile erhebt selber einen objektiven Anspruch und muss aufgrund dieses Widerspruchs nicht stillgelegt, sondern weitergedacht werden. Dies ist für

Adorno „das Korrektiv der subjektiven Reduktion“ (s.o.), dass nämlich die Zurückbeugung des Subjekts auf sich selbst die zwar nicht zu leugnenden subjektiven Anteile jeder Erkenntnis ans Licht bringt und sich dann aber auf der Grundlage dieses Ergebnisses *noch einmal* auf sich zurückbeugt („*intentio obliqua der intentio obliqua*“), indem es sich fragt, welche subjektiven Anteile nun seinerseits in der Behauptung subjektiver Anteile stecken. Mit anderen Worten: Wenn ich behaupte, jede Erkenntnis und jede Behauptung sei immer schon subjektiv gefärbt, dann ist es auch die Behauptung, dass jede Erkenntnis und jede Behauptung immer schon subjektiv gefärbt ist. Nur: Was daran ist subjektiv gefärbt? Und wie kam es dazu? Damit beanspruche ich *zum einen* unweigerlich eine objektive Erkenntnis, denn sonst könnte ich die subjektiven Anteile nicht als solche bestimmen, *zum anderen* führt mich das zu der nächsten Frage, inwiefern subjektive Erkenntnis ebenso objektiv bedingt sein könnte? Die Entdeckung, dass das Subjekt unweigerlich an der scheinbar objektiven Wahrnehmung eines Gegenstands beteiligt ist und eine 1:1 Abbildung unmöglich macht, darf nach Adorno gerade nicht zur Konsequenz haben, dass das Subjekt von da an seine Erkenntnisbemühungen unterlässt, resigniert, weil es ja doch nicht zum Ding an sich vordringen kann. Vielmehr muss das Subjekt den eigenen objektiven Anspruch, der noch in der Entdeckung der Unmöglichkeit von Objektivität steckt, ernst nehmen und weiterdenken.

„Was Sache selbst heißen mag, ist nicht positiv, unmittelbar vorhanden; wer es erkennen will, muß mehr, nicht weniger denken (...).“ (ND 189)

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Subjektivität und reflexives Denken (als Kernkompetenz dieser Subjektivität) für Adorno eine außerordentliche *theoretische* und *praktische* Bedeutung haben. Subjektivität ist nämlich nicht nur „einfaches“ Denken, sie ist vielmehr eine doppelte Rückbesinnung des Subjekts: auf seine eigenen Anteile und, in einem weiteren Schritt, auf die Objektivität dieser Anteile, ihre inneren und äußeren Bedingungen.

„Einzig subjektiver Reflexion, und der aufs Subjekt, ist der Vorrang des Objekts erreichbar.“ (ND 186)

Adorno ist sich demnach nicht nur beider Seiten des Zirkels der Referenz bewusst, sondern treibt sie mittels negativer Selbstreflexion weiter. Negativ (in einem nicht wertenden Sinne verstanden) ist diese Selbstreflexion, weil Subjektivität nicht einfach in einem bloß tautologischen Sich-selbst-Wissen des Subjekts besteht, sondern im ständigen Einholen seiner blinden Flecke, dem Sammeln von Erkenntnissen darüber, was im Subjekt bzw. seinem Denken einerseits subjektiv, aber andererseits gerade *nicht* Subjekt ist.

Ich möchte weiter behaupten, dass die so dargestellte Verwicklung von Subjektivität und Objektivität genaueren Aufschluss darüber gibt, was *Dialektik* für Adorno bedeutet.

Objektiv vorhandene strikt antinomische Widersprüche wie im Zirkel der Referenz (oder auch in der Lügnerantinomie) haben immer mit der Verwicklung von Denken und Wirklichkeit, Sprache und Welt oder allgemeiner mit Subjekt und Objekt zu tun, aber dieses objektive Moment ist, wenngleich als notwendige Bedingung, bloß eine Seite der Dialektik, die andere ist die *bewusste Reflexion* dieser Widersprüche, ihre subjektive Entfaltung. Dass sich mit dieser doppelten Sichtweise der Gegensatz zwischen *objektiv* und *subjektiv* über mehrere Stufen reproduziert, dass selbst die Bestimmung von Dialektik nicht aus dem dialektischen Zirkel der Referenz herauskommt, ist nur folgerichtig und erinnert daran, dass strikte Antinomien nicht mit einer Runde im Kreis beendet sind, sondern sich spiralenförmig erhöhen (siehe 3.2.2.3).

Worauf ich aber hinaus will, ist, *zum einen*, dass es keinen Sinn macht, von *realdialektischen* Vorgängen zu sprechen, die sich jenseits solcher Verhältnisse wie Sprache-Welt bewegen, mit anderen Worten: reine Stoffwechselprozesse wie das Wachstum einer Pflanze haben nichts mit Dialektik zu tun, *zum anderen*, dass strikte Antinomien erst vollends zur Dialektik werden, wenn sie als solche reflektiert werden.

Dialektik ist also keine automatisch ablaufende Bewegung ohne jegliche Beteiligung eines Bewusstseins, sondern bedarf der subjektiven Reflexion im doppelten Sinne, nämlich als Denken, welches objektiv, also ohne dass es das

merken müsste, im Zirkel der Referenz „gefangen“ ist, sich immer schon darin bewegen muss, und als Denken, welches diesen Zirkel thematisiert und mitdenkt.

Das verdeutlicht, warum ein angeblich dialektischer Materialismus seinen Namen ad absurdum führt, wenn er, erstens, quasi automatische ökonomische Abläufe annimmt, in denen nicht ein Funke subjektiven Bewusstseins vorkommt, und wenn er, zweitens, ein dann von außen herantretendes Bewusstsein dazu befähigt sieht, diese Abläufe 1:1 abzubilden. Dieser in zweifacher Weise naiv realistischen Sichtweise tritt Adorno vehement entgegen.

„Weil aber der Vorrang des Objekts der Reflexion aufs Subjekt und der subjektiven Reflexion bedarf, wird Subjektivität, anders als im primitiven Materialismus, der Dialektik eigentlich nicht zulässt, zum festgehaltenen Moment.“ (SO 159)

Wie ich später zu zeigen versuche, hat das Konsequenzen für Adornos Haltung gegenüber des Basis-Überbau-Theorems der Marx'schen Theorie sowie für seine Ansichten zu Theorie und Praxis.

Schließlich möchte ich aber noch einem Missverständnis vorbeugen: Dass ich bestimmte Vorstellungen von Realdialektik ablehne, bedeutet nicht, dass es nicht dennoch bestimmte strikt antinomische Verwicklungen in der Wirklichkeit bzw. mit praktischen Konsequenzen für diese Wirklichkeit geben kann. Wenn ich den Zirkel der Referenz für objektiv richtig halte, wenn ich ihn für eine angemessene Darstellung eines Problems halte, dann muss sich dieses Problem sowie die Angemessenheit seiner Darstellung in der Realität irgendwie bemerkbar machen. Ich erhebe für den Zirkel der Referenz einen Anspruch auf Wahrheit und damit auf einen Zusammenhang mit der Realität, obgleich er zunächst nur als eine besondere *Aussagenordnung* bestimmt wurde und zwischen Aussagen und Wirklichkeit doch strikt zu trennen ist. Diese Trennung muss aufrecht erhalten werden und kann es nicht, weil es einen Zusammenhang des Zirkels mit der Wirklichkeit geben muss, wenn er wahr sein soll. Das bedeutet aber auch: Wird dies objektiv vorhandene Problem nicht angemessen dargestellt, die nicht widerspruchsfrei zu lösende Verwicklung

zwischen Subjekt und Objekt als solche nicht erkannt, so hat das negative *praktische* Folgen. Daraus folgt: das Negative am strikt antinomischen Widerspruch ist, dass er womöglich nicht als solcher erkannt wird, dass er im Dunkeln seine praktische Wirkung entfalten kann. Wenn Adorno Dialektik aber als „konsequentes Bewusstsein von Nicht-Identität“ (ND 17) bestimmt – „Nicht-Identität“ hier interpretiert als strikt antinomischer Widerspruch –, so will er dieser Destruktivität des Widerspruchs entgegenwirken. Dafür aber ist Subjektivität in der oben beschriebenen Form unabdingbar.

II. Vertiefung der Asymmetrie zwischen Subjekt und Objekt zugunsten des Objekts oder:

Vom Vorrang des Objekts zu einer materialistischen Dialektik

Die Bestimmung von Subjekt und Objekt als *relationale* Begriffe war unzulänglich, weil die in den Begriffen notwendigerweise enthaltene Vorstellung *materieller Substanz* ausgeblendet blieb. Diese muss aber nach Adorno mindestens im Begriff des Objekts mitgedacht werden, auch wenn der Begriff selbst darüber hinwegtäuscht.

„Objekt, der positive Ausdruck des Nichtidentischen, ist eine terminologische Maske. Im Gegenstand, zugerüstet zu dem der Erkenntnis, ist vorweg das Leibliche vergeistigt durch seine Übersetzung in Erkenntnistheorie (...).“ (ND 193)

Zu einer Ausweitung der Subjekt-Objekt-Problematik auf solche Dualismen wie Materie-Geist oder Sein-Denken, welche dann ihrerseits zu dem berühmt-berüchtigten Marx'schen Basis-Überbau-Verhältnis führen, ist es also nur noch ein kleiner Schritt, wenn man das thematisiert, was in Objekt und Subjekt notwendig mitgedacht ist, nämlich die *materielle* Komponente des Objekts, die *nicht-materielle* des Subjekts. Aus dieser Perspektive lässt sich die strikt antinomische Verwicklung zwischen Subjekt und Objekt, wie sie im letzten Abschnitt etwas abstrakt eingeführt wurde, vertiefen:

Subjekt und *Objekt* im Sinne von *Geist* und *Materie* müssen streng unterschieden werden, doch: 1. Jeder Geist setzt nicht nur einen materiellen Bezugspunkt voraus, ein seiendes Objekt, auf das er sich beziehen kann, sondern ebenso einen materiellen Träger (Körper, Gehirn, ...), in dem sich Geist befindet und von dem Geist deswegen doch nicht so klar zu unterscheiden ist; Subjekt ist also immer auch materielles (seiendes) Objekt, also sein striktes Gegenteil; 2. Geist ist nicht nur Teil eines individuellen Trägers, sondern herrscht auch zwischen diesen Einzelnen und mag insofern den individuellen Trägern als handfest Materielles, als Verdinglichtes entgegentreten (zugegeben: sehr abstrakt); 3. Materie kann nur durch Geist, also vermittelt, gedacht werden, ist vielleicht sogar – wie viele meinen – nur ein Konstrukt des Geistes.

Das dürfte nun einer strikten Trennung zwischen Materie und Geist entgegenzustehen: Es soll ein nicht-materielles Subjekt geben und wenn es das geben soll, wenn es als Seiendes existieren soll, dann muss mindestens ein Funken Materie, also materielle Objektivität für dieses Sein vorausgesetzt werden, während umgekehrt materielle Objektivität nur mittels eines Geistes gedacht und bestimmt werden kann.

„Das erklärt vollends, warum der Antagonismus, den Philosophie in die Worte Subjekt und Objekt kleidete, nicht als Ursachverhalt zu deuten sei. Sonst würde der Geist zum schlechthin Anderen des Körpers gemacht, im Widerspruch zu seinem immanent Somatischen (...).“ (ND 194)

Auch in ihrer Übersetzung als *Geist* und *Materie* (bzw. *Körper*) sind *Subjekt* und *Objekt* nicht zu trennen und zugleich – das macht die strikte Antinomie vollständig – müssen sie getrennt werden, denn sonst wären sie, als nicht mehr zu Unterscheidende, ein und dasselbe.

„Geist ist auf Dasein so wenig zu nivillieren wie dieses auf ihn. Doch das nicht seiende Moment am Geist ist so ineinander mit dem Dasein, daß es säuberlich herauszuklauben soviel wäre wie es vergegenständlichen und fälschen.“ (ND 202)

Gleichwohl wird auch aus dieser Geist-Materie-Perspektive das bereits angesprochene Ungleichgewicht im Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt erkennbar, welches Adorno als „Vorrang des Objekts“ bestimmt, obwohl er das Gewicht des Subjekts im strikt antinomischen Verhältnis gerade *nicht* vernachlässigen möchte.

„Vermöge der Ungleichheit im Begriff der Vermittlung fällt das Subjekt ganz anders ins Objekt als dieses in jenes. Objekt kann nur durch Subjekt gedacht werden, erhält sich aber diesem gegenüber immer als Anderes; Subjekt jedoch ist der eigenen Beschaffenheit nach vorweg auch Objekt. Vom Subjekt ist Objekt nicht einmal als Idee wegzudenken; aber vom Objekt Subjekt. Zum Sinn von Subjektivität rechnet es, auch Objekt zu sein; nicht ebenso zum Sinn von Objektivität, Subjekt zu sein.“ (ND 184 f.)¹⁵

Wenn Subjekt etwas sein soll, dann muss es existieren, und wenn es existieren soll, dann muss es automatisch auch Objekt sein. Diese Abhängigkeit existiert nicht umgekehrt. Zwar kann Objekt nicht ohne Subjekt gedacht werden, aber es kann – und daran macht Adorno den Unterschied fest – *an sich* alleine existieren; es dürfte dann zwar kein Objekt im eigentlichen Sinne mehr sein – Objekt ist es nämlich nur als bestimmtes –, aber ein sozusagen *namenloses Etwas*. Mir ist bewusst, dass selbst ein *namenloses Etwas* noch einen Namen trägt, nämlich „namenloses Etwas“, von daher ist die strikte Antinomie nicht stillgestellt. Das weiß auch Adorno, doch ebenso macht er berechtigterweise einen *qualitativen* Unterschied geltend, der im nachvollziehbaren Ungleichgewicht der beiden Seiten zu suchen ist. Der Unterschied lautet: Subjekt kann nicht existieren ohne Objekt zu sein, während Objekt ohne Subjekt existieren, aber nicht gedacht werden kann.

Diese Asymmetrie, die ich bereits im Zirkel der Referenz angelegt sah (siehe 3.4.1), ist mehr als ein bloß abstrakter Unterschied zwischen Subjekt und Objekt. Sie führt vielmehr geradewegs in eine *materialistische* Sichtweise, was für Adorno keinesfalls bedeutet, dass Subjekt oder Geist nun ganz in Materie

¹⁵ Vgl. parallel dazu SO 153.

enthalten, nichts als diese sei (siehe Zitat oben). Geist ist mehr als Materie und kann doch nicht ohne sie „sein“, denn dieses Sein impliziert materielle Existenz. Insofern gewinnt diese einen gewissen, aber nicht zu verabsolutierenden Vorrang, denn sie ist notwendige Bedingung für jeglichen Geist, während umgekehrt Geist keine notwendige Voraussetzung für jegliche materielle Existenz ist, sondern nur für deren *Bestimmung* als materielle Existenz.

Aber wenn die Sicherung der materiellen Existenz des Menschen als unabdingbare Voraussetzung für jegliche geistige Tätigkeit anerkannt wird, stellt sich schon bald die Frage nach den Voraussetzungen dieser Voraussetzung.

„Werden nach der These neuerer Biologen tatsächlich die Menschen soviel unausgerüsteter geboren als andere Lebewesen, so haben sie wohl überhaupt nur assoziiert, durch rudimentäre gesellschaftliche Arbeit am Leben sich erhalten können.“ (SO 167)

Die Grundbedingung menschlicher Existenz ist demnach „gesellschaftliche Arbeit“, die Produktion der lebenserhaltenden Mittel im Verbund mit anderen, also Praxis.

Dies dürfte ein vager Hinweis darauf sein, warum in der Marx'schen Theorie die jeweilige Produktionsweise einer Gesellschaft *berechtigt* als Basis derselben angesehen wird.

Doch der wichtige Unterschied zwischen materieller Basis und geistigem (bzw. geistig-institutionellem) Überbau ist nicht zu vereinseitigen. Scheint eine strikte Trennung der beiden einerseits notwendig, so sind sie doch strikt antinomisch ineinander – schon fast in einem realdialektischen Sinne. Jede Produktionsweise setzt nämlich mit Geist ausgestattete Menschen voraus, sonst könnte sie nicht funktionieren bzw. nicht einmal entstehen. Und jeder allgemeine und jeder besondere Geist ist umgekehrt nur vor dem Hintergrund der/seiner materiellen Voraussetzungen vollständig zu begreifen (siehe auch 3.4.3.3, IV.).

3.4.2.2 Identität und Nicht-Identität

Dass Adorno in der „Negative(n) Dialektik“ im strikt antinomischen *Zirkel der Referenz* argumentiert, lässt sich nicht nur an seinen Ausführungen zu „Subjekt“ und „Objekt“ ablesen, sondern, darauf aufbauend, am Verhältnis zwischen „Identität“ und „Nicht-Identität“. Abermals handelt es sich dabei schon *an sich* um höchst komplexe Begriffe, erst recht bei Adorno, der sie nicht nur in einem allgemeinen Sinne verwendet, sondern in der „Negative(n) Dialektik“ in der Auseinandersetzung mit Kant und Hegel entwickelt.

Diese *allgemeine* sowie *spezifische* Bedeutungen von „Identität“ und „Nicht-Identität“, auch und gerade in ihrem Verhältnis zueinander, will ich in zwei Schritten zumindest ansatzweise entfalten. Im ersten Schritt a) geht es darum, auf einer allgemeinen Ebene einen Rahmen abzustecken, in dem sich mögliche Bedeutungen der Begriffe bewegen, in einem zweiten Schritt b) untersuche ich die Rolle, die „Identität“ und „Nicht-Identität“ in der „Negative(n) Dialektik“ spielen.

I. Bedeutungen von „Identität“ und „Nicht-Identität“

Bereits im Verb „identifizieren“ klingen mehrere in sich problematische Bedeutungsdimensionen an, die außerdem miteinander zusammenhängen (vgl. dazu auch Ritsert 1997, 160 ff.). Vor jeder spezifischen Bestimmung jedoch kann ganz allgemein festgestellt werden: Der Ausdruck „identifizieren“ impliziert eine *Beziehung* zwischen einem *identifizierenden* Subjekt und einem *zu identifizierenden* Objekt, hat insofern von Anbeginn an mit dem bereits diskutierten strikt antinomischen Erkenntnisproblem zu tun. Dies teilt sich auch den *spezifischen* Bedeutungen des Verbs mit. Zwei davon, die ich insbesondere in Adornos Ausführungen als belangvoll erachte, seien in meiner subjektiv gerichteten Auswahl hervorgehoben.

Danach kann „etwas identifizieren“ bedeuten, ...

- ... *etwas als etwas Bestimmtes zu bestimmen*, einem dinghaften oder nicht-dinghaften Gegenstand gerade auch mit Hilfe von Begriffen besondere Merkmale zuzuschreiben und ihn damit als diesen bestimmten Gegenstand

überhaupt feststellen oder erkennen zu können. Das klingt einfacher als es tatsächlich ist. *Erstens* stellt sich das grundlegende Erkenntnisproblem, wie es denn überhaupt möglich sein soll, mit Begriffen zu diesem Gegenstand zu gelangen. *Zweitens*: Selbst wenn das zu bestimmende Etwas einem Subjekt zugänglich ist, wie kann es dann hundertprozentig bestimmt werden, wenn es doch *unendlich viele* Merkmale aufweisen dürfte. Immer schon muss das identifizierende Subjekt im Akt der Identifikation eine Auswahl treffen. Da es also unmöglich sein dürfte, etwas in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit zu bestimmen, bleiben gewisse Merkmale zwangsläufig ausgeschlossen, sozusagen unidentifiziert. Dies Ausgeschlossene mag belanglos sein oder nicht, aber wer entscheidet das? Das führt automatisch zum nächsten Punkt. *Drittens*: Wenn eine Auswahl getroffen wird, wie lässt sich diese rechtfertigen? Sind bestimmte Merkmale tatsächlich wichtiger als andere oder stehen sie sozusagen gleichrangig nebeneinander? Wer oder was bestimmt diese notwendige Auswahl, wenn sie nicht bewusst vollzogen wird?

- ... *etwas miteinander gleichsetzen*, es unter einen allgemeinen Oberbegriff fassen und damit eine Einheit herstellen. Dies ergibt sich aus der oben genannten Bedeutung, denn wer einen Gegenstand anhand seiner Merkmale bestimmen will, der muss dies zumeist mit Begriffen tun und Begriffe sind in einem gewissen Grade immer schon *allgemein*, was auch bedeutet, dass sie niemals auf den einzelnen Gegenstand *alleine* zugeschnitten sein können. Wie aber können sie diesem in seiner Besonderheit gerecht werden, wenn sie zwangsläufig über ihn hinausgehen, an seiner Besonderheit geradezu vorbeisehen müssen? Sage ich Gegenstand A sei ein Tisch ebenso wie Gegenstand B, so fasse ich beide trotz ihrer Besonderheit unter einen Oberbegriff, unter einer Einheit zusammen. Wieso kann ich das? Mögliche Antwort: Weil ich damit auf gemeinsame vorrangige Merkmale dieser beiden Gegenstände aufmerksam machen will und deshalb andere (scheinbar) marginale Merkmalserscheinungen außer Acht lasse. Worin aber besteht dieser Vorrang? Warum hebe ich das Tischsein der beiden Dinge hervor? All die genannten Fragen sind von großer Wichtigkeit, können aber hier nicht hinreichend erörtert werden, sondern nur andeuten, wie schon die Bedeutung von „identifizieren“ schwerwiegende Probleme aufwirft. Ein weiteres besteht darin, dass identifizierende Begriffe nicht nur allgemein, sondern auch statisch

sind, während die Gegenstände, die mit ihrer Hilfe begriffen werden sollen, sich verändern. Der Begriff, der immer schon eine *zeitüberdauernde Einheit* herstellen muss, kann dieser Veränderlichkeit nur schlecht gerecht werden. Die Existenz all dieser Probleme scheint nun nahezu legen, dass Akte der Identifikation im allgemeinen, erst recht aber die identifizierenden Begriffe zwangsläufig ihr Ziel verfehlen müssen, sie den Gegenstand niemals bestimmen können, weil sie dessen *Besonderheit* und *Dynamik* von Anbeginn an missachten (müssen). Doch eine solche Position, so berechtigt sie auch ist, setzt sich einem vertrauten plausiblen Einwand aus, der da lautet: Die Aussage „Begriffe müssen zwangsläufig ihr Ziel verfehlen“ arbeitet selbst mit Begriffen und glaubt dennoch, einen Sachverhalt punktgenau bestimmen zu können, nimmt also in Anspruch, was sie zugleich rigoros bestreitet. Dies ist nicht der letzte Hinweis darauf, dass es sich beim Problem der Identifikation um ein im Zirkel der Referenz sich bewegendes strikt antinomisches handelt. Und das wiederum bedeutet: Die Schwierigkeiten, die mit jedem Versuch der Identifikation verbunden sind, können gar nicht hoch genug eingeschätzt werden, aber zugleich ist noch die Bestimmung dieser Schwierigkeiten auf identifizierende Akte angewiesen.

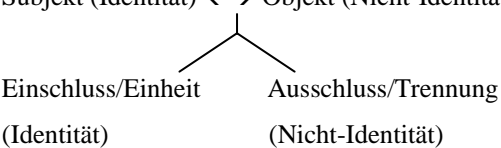
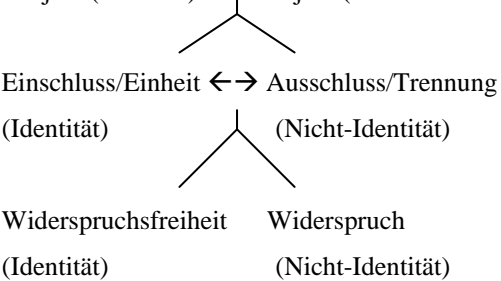
Nun muss aber beachtet werden, dass die Begriffe „Identität“ und „Nicht-Identität“ keine Versubstantivierungen des Verbs „identifizieren“ sind – im Gegensatz zu „Identifikation“ beispielsweise. Das heißt nicht, dass die Bedeutungen von „Identität“ und „Nicht-Identität“ völlig losgelöst von denen des Verbs gesehen werden können, aber zumindest gehen sie darüber hinaus. Denn „identifizieren“ stellt eine Beziehung *zwischen* Subjekt und Objekt her, die Begriffe „Identität“ und „Nicht-Identität“ können jedoch für Subjekt und Objekt *selbst* stehen, ebenso für Begriff und Nicht-Begriff bzw. Begriff und Sache. Das Subjekt vertritt dabei – gerade bei Adorno – das „Prinzip der Identität“ (PT 2, 140; vgl. auch ND 145 f.), zunächst im Sinne desjenigen Moments, von dem der Akt der Identifikation ausgeht, aber darauf aufbauend ebenso im Sinne eines Subjekts, welches sich das Objekt einverleiben, es damit *in sich* hineinholen, es mit sich *identisch* machen möchte. Das Objekt hingegen ist für Adorno oft das Nicht-Identische, das, was nicht Subjekt ist, aber sich auch gegen den subjektiven Zugriff sperrt.

Allerdings bezeichnen „Identität“ und „Nicht-Identität“ nicht nur die einzelnen Pole des Verhältnisses, sondern ebenso die angedeuteten Ausprägungen des Verhältnisses selbst; sie stehen nicht bloß für Subjekt und Objekt, sondern noch einmal, sozusagen auf einer Metaebene, für die Möglichkeiten des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt, nämlich *Einheit* und *Trennung*, d.h. dass *zum einen* Subjekt und Objekt eins, also identisch sind, *zum anderen* dass sie strikt zu trennen, nicht identisch sind.

Schließlich – und darauf hat Jürgen Ritser aufmerksam gemacht (vgl. Ritser 1997; 168) – kann mit „Nicht-Identität“ sogar der strikt antinomische Widerspruch gemeint sein, der durch Gegensatz und wechselseitige Implikation von „Identität“ und „Nicht-Identität“ entsteht.

Dementsprechend müssen mindestens drei Ebenen unterschieden werden, auf denen die Begriffe *bedeutsam* sind (siehe folgende Tabelle).

Tabelle 3: Bedeutungsebenen der Begriffe „Identität“ und „Nicht-Identität“

Ebene	Bedeutung von <i>Identität</i> und <i>Nicht-Identität</i>	Illustration
Ebene 1: Basisebene	<i>Identität</i> und <i>Nicht-Identität</i> als <i>Subjekt</i> und <i>Objekt</i>	Subjekt (Identität) \leftrightarrow Objekt (Nicht-Identität)
Ebene 2: Metaebene	<i>Identität</i> und <i>Nicht-Identität</i> als <i>Einschluss</i> und <i>Ausschluss</i> , d.h. als Momente des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt	Subjekt (Identität) \leftrightarrow Objekt (Nicht-Identität) 
Ebene 3: Metametaebene	<i>Identität</i> und <i>Nicht-Identität</i> als <i>Widerspruchsfreiheit</i> und <i>Widerspruch</i> , d.h. als Momente des Verhältnisses zwischen <i>Einschluss</i> und <i>Ausschluss</i>	Subjekt (Identität) \leftrightarrow Objekt (Nicht-Identität)  = Tautologie ?

Folglich kann Adornos Satz „Dialektik ist das konsequente Bewußtsein von Nicht-Identität“ (ND 17) auf wenigstens drei Weisen übersetzt bzw. interpretiert werden:

Erstens (Ebene 1) kann er meinen, dass ein dialektisches Bewusstsein – d.h. ein dialektisch denkendes Subjekt oder ein mit dialektischem Bewusstsein ausgestattetes Subjekt – versucht ein Objekt zu erkennen, zu identifizieren, und zwar in seiner kompletten Mannigfaltigkeit, so dass das, was üblicherweise am Objekt unidentifiziert bleibt, weil es als marginal erscheint und damit aus der Bestimmung verdrängt wird, ebenfalls noch „konsequent“ erfasst wird und so dem Objekt Gerechtigkeit widerfahren kann. *Zweitens* (Ebene 2): Das Subjekt muss sich zugleich über sein von Nichtidentität gezeichnetes Verhältnis zum Objekt im Klaren sein, sich „konsequent bewusst“ sein, dass es das an sich seiende Objekt gar nicht objektiv bestimmen oder identifizieren kann, weil dieses gegenüber dem Subjekt ein Nicht-Identisches ist, ein Gegenstand, der *nicht zu identifizieren* ist oder der nicht unter eine subjektiv-begriffliche Identität oder Einheit gebracht werden kann. Damit wird dem Subjekt klar, dass eine augenscheinliche objektive Identifizierung keine Einheit/Identität zwischen Subjekt und Objekt herstellt, sondern notwendigerweise ein subjektiver Zugriff auf Fremdes, auf Getrenntes ist. Dass auch dieses *Bewusstsein der Unmöglichkeit* noch ein solcher Zugriff ist, versteht sich im Zirkel der Referenz von selbst. Wieder geht es darum, beide Seiten, d.h. *Ausschluss* von subjektiver Identität und objektiver Nicht-Identität bei gleichzeitigem *Einschluss* dieser beiden Momente, zu bedenken.

Drittens (Ebene 3): Aber ebenso muss bedacht werden, dass sich daraus ein nicht zu unterschätzender, aber gleichzeitig notwendiger Widerspruch ergibt. Dies anzuerkennen, heißt, sich des Widerspruchs zwischen Nicht-Identität und gleichzeitiger Identität der Bestimmungen „konsequent bewusst“ zu sein. Dieser Widerspruch ist aber kein einfacher, sondern ein strikt antinomischer, der noch die dem Widerspruch widersprechende logische Schlüssigkeit voraussetzen, also mit einschließen muss. Insofern lässt sich „konsequent“ auch mit „logisch schlüssig“ oder „folgerichtig“ übersetzen. So gesehen kann und will Adorno keinesfalls auf das Non-Kontradiktionsverbot verzichten, sondern er möchte gerade mit Hilfe einer strengen Logik, „mit konsequenzlogischen Mitteln“ (ND 10) auf die Unvermeidlichkeit des Widerspruchs hinweisen.

Ausgeklammert bleibt bei diesen Interpretationsweisen die gesellschaftstheoretische bzw. gesellschaftskritische Dimension von „Identität“

und „Nicht-Identität“, die ich erst an späterer Stelle einführen möchte (siehe 3.4.3).

II. „Identität“ und „Nicht-Identität“ in der Auseinandersetzung mit Kant und Hegel

Die in Adornos „Negative(r) Dialektik“ zentralen Begriffe „Identität“ und „Nicht-Identität“ sind insbesondere gegen Kant und Hegel gerichtet, mit deren Positionen sich Adorno kritisch auseinandersetzt, wobei „kritisch“ dabei nicht einfach nur „ablehnend“ heißt.

Es würde ganz sicher den Rahmen dieser Arbeit sprengen, die Philosophien Kants und Hegels hier fundiert darzustellen. Aber zumindest will ich versuchen, deren erkenntnistheoretischen Positionen in aller Kürze wiederzugeben – aus der Sicht Adornos wohlgemerkt. Das bedeutet, ich kann hier nicht beurteilen, ob Adorno die beiden richtig interpretiert, aber zeigen, wie er in der Auseinandersetzung mit ihnen seine eigene Position erarbeitet.

Denn Kant als auch Hegel wirft er vor, sie gewichteten das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt zugunsten des Subjekts, wenn auch auf unterschiedliche Weise und mit unterschiedlichen Ergebnissen.

Zu Kant

In den Augen Adornos beruht Kants erkenntnistheoretische Position auf der grundlegenden Unterscheidung zwischen einem *Ding an sich* einerseits und einem *Ding als Erscheinung* andererseits. Subjekt und Objekt der Erkenntnis sind bei ihm so *strikt* voneinander *getrennt*, dass er zwar die mögliche Existenz eines Dings an sich, eines Dings außerhalb des erkennenden Bewusstseins anerkennt, er aber leugnet, dieses Ding erkennen zu können. Das, was das Bewusstsein als *Ding an sich* wahrnimmt, ist *in Wirklichkeit* nur ein *Ding als Erscheinung*, sozusagen das Ergebnis subjektiver Konstruktion. Für Kant, so Adorno, sei „jegliche Bestimmung des Gegenstandes eine Investition der Subjektivität in die qualitätslose Mannigfaltigkeit“ (ND 142).

Die eigenen subjektiven Anteile verhindern also, dass Subjekt zum an sich seienden Objekt vordringen kann. Es hält sich auf diese Weise in seinem

eigenen Bann gefangen, kann nicht aus sich heraus, „was jenseits wäre, erscheint nur in den Materialien und Kategorien drinnen“ (ND 143).

Indem Kant – jedenfalls in der Darstellung Adornos – diesen unüberwindbaren „Block zwischen Subjekt und Objekt“ (SO 163) errichtet, er zwar ein minimales Etwas außerhalb des Bewusstseins akzeptiert, welches jedoch nicht unabhängig von eben jenem Bewusstsein zu bestimmen ist, gerät er in einen strikten Dualismus zwischen Drinnen und Draußen, der jegliche Erkenntnis unmöglich macht.

Daraus folgt: Wenn das Subjekt in einem vermeintlichen Akt der Erkenntnis sich auf ein an sich seiendes Objekt zu beziehen meint, dann bezieht es sich in Wirklichkeit auf sich selbst. Theoretisch mag es ein *Objekt außerhalb des Bewusstseins* geben, aber für Kant lässt sich wenig damit anfangen; praktisch relevant ist nur das *Ding als Erscheinung*, d.h. Subjekt und Objekt sind zwar nicht theoretisch, aber praktisch identisch.

Adorno hält diese Position Kants nicht für schlichtweg falsch, weil er ja durchaus anerkennt, dass jede scheinbar objektive Erkenntnis immer schon subjektiv vermittelt ist und deshalb Subjekt und Objekt strikt zu trennen sind (vgl. 3.4.1). Problematisch wird sie für ihn nur, weil sie ihre strikt antinomische Kehrseite missachtet. Denn eine Aussage wie „Über das Ding an sich lässt sich nichts (bzw. nichts Zuverlässiges) sagen“ widerspricht sich selbst, da sie entgegen ihrer geäußerten Vorgabe doch etwas über das Ding an sich aussagt und damit so tut, als könne auf jenes unmittelbar zugegriffen werden. Aus diesem Grunde fragt Adorno:

„Wenn die Dinge an sich und damit die Ursachen der Erscheinungen ganz unbekannt sind, völlig unklar bleiben, woher können wir dann überhaupt von ihnen reden und von ihnen wissen?“ (PT 2, 40)

Wenn also Adorno einerseits die Argumentation Kants für plausibel hält, aber andererseits kritisiert, dann heißt das: Seine Haltung gegenüber dessen Philosophie ist systematisch ambivalent; er erachtet sie als wahr und unwahr zugleich.

„Wahr ist sie, indem sie die Illusion des unmittelbaren Wissens vom Absoluten zerstört; unwahr, indem sie dies Absolute mit einem Modell beschreibt, das einem unmittelbaren Bewußtsein (...) entspräche.“ (ND 143 f.)

Der Selbstwiderspruch der „Kantischen Konzeption“ richtet diese nicht einfach zugrunde, nur: wird er nicht als Widerspruch wahrgenommen, kann er nicht produktiv weitergedacht werden. Dann wird nicht nur übersehen, dass die Behauptung einer angeblichen Unantastbarkeit des Dings an sich ihrer eigenen Vorgabe nicht genügt, sondern auch dass der Hinweis auf subjektive Anteile am Erkenntnisprozess notwendigerweise eine Objektivität beansprucht, die Subjekt in einem ganz anderen Licht erscheinen lässt.

„[Kant] hätte nicht die subjektiven Formen als Bedingungen von Objektivität reklamieren können, hätte er nicht stillschweigend ihnen eine Objektivität zugebilligt, die er von der erborgt, welcher er das Subjekt entgegensetzt.“ (SO 165)

Denn wird Subjekt beschrieben, so wird es zum Objekt, zum *Gegenstand* der Beziehung; soll es Subjekt *geben*, soll es *existieren*, dann muss es sogar in einem *materiellen* Sinne Objekt sein. Gilt aber nach der Kant'schen Position die objektive Bestimmung von Objekten als unmöglich, so wirkt sich das nicht zuletzt auf das Subjekt selbst aus.

„Weil aber in Wahrheit Subjekt und Objekt nicht, wie im Kantischen Grundriß, fest sich gegenüberstehen, sondern reziprok sich durchdringen, affiziert die Degradation der Sache zu einem chaotisch Abstrakten durch Kant auch die Kraft, die es formen soll. Der Bann, den das Subjekt ausübt, wird ebenso zu einem über das Subjekt (...).“ (ND 142)

Will sich Subjekt als solches wahrnehmen und bestimmen, so kann es gar nicht von der Unbestimmbarkeit des Objekts ausgehen, weil es dann seine eigene Unbestimmbarkeit mitsetzte. Aber ich betone wiederum: Adorno weiß

zugleich, dass damit der Zirkel von vorne bzw. auf einer höheren Stufe beginnt, dass eine objektive Bestimmung niemals möglich sein kann. Weder das eine noch das andere zu vergessen, obwohl beide eigentlich gar nicht zusammen gedacht werden können – was ebenfalls nicht vergessen werden darf –, ist meiner Meinung nach das Anliegen des negativ selbstbezüglichen Denkens Adornos.

Zu Hegel

Im Unterschied zu Kant, bei dem Objekt nur durch Subjekt gedacht werden, aber als Ding an sich durchaus unabhängig von Subjekt existieren kann, fällt das Objekt bei Hegel trotz vorhergehender Differenzierungen schließlich *vollkommen* ins Subjekt, d.h. Objekt existiert überhaupt nur durch Subjekt. Diese Darstellung mag der Hegel'schen Philosophie im ganzen nicht gerecht werden, doch scheint es – gerade nach Adorno – nicht zu bestreiten zu sein, dass, zumindest in einer letzten schlussstrichartigen Bewegung, Hegel den totalen „Einschluß alles Nichtidentischen und Objektiven in die zum absoluten Geist erweiterte und erhöhte Subjektivität“ vollzieht (ND 145). Damit ist Objekt letzten Endes *nichts anderes* als Subjekt, nicht nur im Geiste – wie noch bei Kant –, sondern quasi ontologisch. Das versucht Adorno anhand des folgenden Hegel-Zitats zu belegen:

„Das Begreifen eines Gegenstandes besteht in der That in nichts Anderem, als daß Ich denselben sich zu eigen macht, ihn durchdringt, und ihn in seine eigene Form; d. i. in die Allgemeinheit, welche unmittelbar Bestimmtheit, oder Bestimmtheit, welche unmittelbar Allgemeinheit ist, bringt. (...) Wie er aber im Denken ist, so ist er an und für sich; (...) Diese Objektivität hat der Gegenstand somit im Begriffe, und dieser ist die Einheit des Selbstbewußtseyns, in die er aufgenommen worden; seine Objektivität oder der Begriff ist daher selbst nichts Anderes, als die Natur des Selbstbewußtseyns; hat keine andere Momente oder Bestimmungen, als das Ich selbst.“ (Hegel; zitiert nach ND 167)

Für Hegel scheint es letzten Endes nichts außerhalb des Subjekts zu geben, nicht einmal theoretisch wie noch bei Kant. Jeder Gegenstand der Erkenntnis ist als *an sich Seiendes* gleichzeitig im Subjekt, also ein *an und für sich seiendes Objekt*.

Auch die Hegel'sche These von der absoluten Identität hält Adorno zwar in ihrer Absolutheit für falsch, aber nicht für vollkommen unberechtigt, denn Hegel bezieht sich ja kritisch auf die Kant'sche Erkenntnistheorie und hofft deren Grundmangel aufdecken und beseitigen zu können. Wie oben vermutet, scheint dieser Mangel darin zu bestehen, dass Kant die Unmöglichkeit unmittelbaren Wissens behauptet und sie mittels dieser Behauptung doch selbst beansprucht. „Bei Hegel“ hingegen ...

„(...) heißt es konsequent, daß diese Erkenntnis die Gegenstände als Dinge an sich und nicht als bloße Phänomene bestimmt. Die Grundannahme dieser Philosophie ist also, daß diese Erkenntnis nichts anderes ist als das Bewußtsein des Geistes von sich selber, als das Denken seiner selbst durch den Geist (...)“ (PT 2, 129).

Wenn Adornos Behauptung richtig ist, dass es bei Hegel „eigentlich gar nichts Geistiges als ein von dem Seienden Isoliertes gibt“ (PT 2, 75), wenn Subjekt und an sich seiendes Objekt in diesem Sinne identisch sind, dann dürfte kaum etwas gegen die Möglichkeit von Erkenntnis sprechen, was wiederum bedeutet, dass der Versuch, das Seiende zu erschließen, nicht vergebens sein muss, man sich ruhig die Mühe machen kann, es mit der Realität aufzunehmen.

„Gerade dadurch, daß alles, was überhaupt ist, in den Begriff des Geistes als sein Moment hineingenommen wird, indem die Philosophie inhaltlich wird und den konkreten Gegenständen sich zuwendet, durch den Extremismus der idealistischen Position, also dadurch, daß Sie außer Geist nichts duldet, schlägt sie in Realismus um. Sie kann eben mit allem Wirklichen sich sättigen.“ (PT 2, 76 f.)

Das erkennt Adorno durchaus an, wenn er sagt, „der Nachweis dieser Unwahrheit“ der Kant'schen Konzeption sei „die Wahrheit des nach-

Kantischen Idealismus“ (ND 144), also auch die Wahrheit Hegels, die darin besteht, Kants strikte Trennung zwischen Subjekt und an sich seiendem Objekt aufzuheben und ein Entsprechungsverhältnis zwischen Subjekt und an sich seiendem Objekt einzuräumen. Subjekt und Objekt müssen irgendetwas gemeinsam haben, sich ähnlich sein, trotz ihrer Unterschiedlichkeit unter einer gemeinsamen Einheit sich befinden. Aber diese Einheit der unterschiedlichen Momente ist für Hegel nun das Subjekt selbst. Er respektiert damit zwar einerseits die Differenz zwischen Subjekt und Objekt, hebt sie in einem letzten Schritt gleichzeitig wieder auf, indem das objektive Objekt schließlich ins Subjekt selbst fällt, mit ihm *identisch wird*, auch wenn es nicht von Beginn an mit ihm *identisch war*.

Daran wiederum setzt Adornos Kritik an Hegel an, weil für ihn diese letzte absolute Identität zwischen Subjekt und Objekt ihre ebenfalls berechnete strikte Trennung ignoriert. Insofern macht Adorno gegen Hegel nun die Berechnung des Kant'schen Dualismus geltend, denn die Begriffe „Subjekt“ und „Objekt“ seien „Formeln für nicht zu Vereinendes“ (ND 176). Demnach sei „die Differenz von Subjekt und Objekt auch nicht ihrerseits einfach zu negieren“ (ebenda). Adorno will gerade nicht Subjekt und Objekt in einer letzten Identität aufgehen lassen, also das *Denken* und das *Etwas*, worauf sich Denken bezieht, in eins setzen, sondern ihre notwendige kategorische Unterscheidung unterstreichen:

„Das Etwas als dennotwendiges Substrat des Begriffs, auch dessen vom Sein, ist die äußerste, doch durch keinen weiteren Denkprozeß abzuschaffende Abstraktion des mit Denken nicht identischen Sachhaltigen; ohne das Etwas kann formale Logik nicht gedacht werden.“ (ND 139)

Oder an anderer Stelle:

„In Wahrheit gehen alle Begriffe, auch die philosophischen, auf Nichtbegriffliches (...).“ (ND 23)

Ein Begriff, welcher nicht auf etwas außerhalb, auf Nicht-Begriffliches, ginge, „wäre (...) leer, am Ende überhaupt nicht mehr der Begriff von etwas und damit nichtig“ (ebenda).

Die so von mir beschriebene Argumentation Adornos scheint nun etwas verwirrend, ja sogar widersprüchlich zu sein: Adorno kritisiere einerseits mit Hegel die absolute Trennung zwischen Subjekt und Objekt bei Kant. Andererseits berufe er sich auf eben jenen Kant, wenn Hegel diese absolute Trennung aufheben will.

Aber dies ist eben mindestens Teil eines strikt antinomischen Widerspruchs: die durcheinander vermittelte Anerkennung der beiden Momente *Trennung* und *Nicht-Trennung* oder *Identität* und *Nicht-Identität*.

Damit entsteht jedoch der falsche Eindruck, Adornos eigene Position sei nichts anderes als die Ergänzung der Hegelschen Position durch diejenige Kants und umgekehrt. Aber diese beiden räumen dem Subjekt der Erkenntnis einen Vorrang ein, da Objekt entweder nur durch Subjekt gedacht werden kann (Kant) oder sogar vollkommen in Subjekt enthalten ist (Hegel). Trotz der oben aufgezeigten Unterschiede ist beiden immerhin gemeinsam, dass sie dem Subjekt der Erkenntnis eine primäre Rolle zuordnen. Deshalb sieht Adorno in beiden Positionen das *Prinzip der Identität* als vorherrschend, d.h. dass „Subjekt und Objekt, wie immer auch vermittelt, zusammenfallen“ (ND 145).

Er selbst vertritt demgegenüber eine vorrangig objektive Position, die auf die notwendigen Differenzen zwischen Subjekt und Objekt aufmerksam macht, die aber zugleich betont, dass diese noch als Differenzen bestimmbar sind, dem Subjekt zugänglich, ohne dass dieses Subjekt (wie augenscheinlich bei Hegel) zugleich das komplette Objekt in sich tragen muss. Adorno will weder Objekt im Subjekt aufgehen lassen noch das über Subjekt hinausgehende Nicht-Identische so setzen, dass es als *absolut vom Subjekt Getrenntes* erscheint, da es sonst gar nicht mehr zu fassen wäre.

3.4.3 Der Zirkel der Referenz gesellschaftstheoretisch und gesellschaftskritisch erweitert

Mit den zurückliegenden Abschnitten habe ich versucht zu belegen, dass Adorno den Zirkel der Referenz sowohl in aussagen- als auch begriffslogischer Form ausdrücklich anerkennt und ihn darüber hinaus als grundlegendes Argumentationsmuster verwendet. Dies gilt jedoch nicht nur für die abstrakt verbleibende philosophische Ebene. Vielmehr lässt sich mit Hilfe Adornos die im allgemeinen Zirkel enthaltene philosophische Dialektik weitertreiben und ausbauen zu einer gesellschaftstheoretischen und gesellschaftskritischen; ja ich meine sogar: ohne diesen argumentationslogischen Hintergrund können seine gesellschaftstheoretischen Aussagen gar nicht angemessen interpretiert werden! Wie aber lässt sich eine solche Erweiterung des Zirkels der Referenz denken?

3.4.3.1 Zur gesellschaftlichen Bedingtheit von Erkenntnis

Der Zirkel der Referenz ließ sich in seiner allgemeinen Form mit Hilfe philosophischer und naturwissenschaftlicher Argumente grob begründen. Insbesondere die Möglichkeit von Erkenntnis wurde dadurch in Frage gestellt, dass Erkennen nur mittels eines Bewusstseins möglich ist, welches jedoch niemals Wirklichkeit abbilden kann, sondern diese geradezu verfehlen muss. Dies aufgrund der subjektiven Kategorien, die ein solches Bewusstsein in Anspruch nehmen muss, bzw. aufgrund der hirnephysiologischen Prozesse, denen es unterliegt.

Genau an dieser Stelle kann die Begründung jedoch *gesellschaftstheoretisch* erweitert werden. Denn das Bewusstsein ist nicht nur von seinen subjektiven Bedingungen abhängig, sondern ebenso von objektiv gesellschaftlichen; jedes Denken ist notwendigerweise verflochten in seine sozialen Umstände. Diese wirken nicht nur von außen auf dieses Denken ein (als Einengung oder auch als Förderung), sondern sie wirken ebenso *im Inneren* dieses Denkens (Denkform, Rationalitätsvorstellungen, ...). Das lässt die Möglichkeit von Erkenntnis äußerst fragwürdig werden.

Aber zugleich gilt: Wenn alles Denken schon immer von gesellschaftlichen Bedingungen durchzogen und damit falsch ist, dann muss auch das Urteil, alles Denken sei von gesellschaftlicher Bedingungen durchzogen, von eben jenen Bedingungen durchzogen und damit falsch sein.

Damit sei angedeutet, dass die beiden gegensätzlichen Urteile A „Erkenntnis ist möglich“ und $\neg A$ „Erkenntnis ist nicht möglich“ sich auch auf der gesellschaftstheoretischen Ebene gegenüberstehen und dennoch wechselseitig enthalten.

Ohne Zweifel ist die Begründung, gerade in ihrem vorderen Teil, der die Unmöglichkeit von Erkenntnis zu stützen versucht, sehr verkürzt und damit etwas dürftig. Denn schließlich müsste einmal gezeigt werden, *auf welche Weise* gesellschaftliche Bedingungen von außen und vor allem von innen Einfluss nehmen auf den Prozess der Erkenntnis. Das gilt aber ebenso für die allgemeine Form des Zirkels. Es kann nicht ausreichen, hirnpfysiologische Befunde für die Unmöglichkeit von Erkenntnis bloß anzugeben, sie wären in ihrer ganzen Breite und Tiefe darzulegen. Das verlangt nach einer naturwissenschaftlich-theoretischen Arbeit einerseits, andererseits im Falle des erweiterten Zirkels nach gesellschaftstheoretischer Anstrengung, die aber gerade auch empirische Zusammenhänge aufdecken und darstellen muss. Diese Forderung wiederum verweist darauf, dass die Begründung der Unmöglichkeit von Erkenntnis eigentümlicherweise auf objektiv-wissenschaftliches Vorgehen, auf Erkenntnisse also, nicht verzichten kann, sondern sich dieser sehr mühevollen Arbeit zu widmen gezwungen ist. Kurzum: Zu untersuchen ist, wie *Denken/Wahrnehmen* und *gesellschaftliches Sein* oder das *Individuum*, in welchem dieses Denken vor sich geht, und die ihm gegenüberstehende *Gesellschaft* sich wechselseitig durchdringen und objektive Erkenntnis fragwürdig erscheinen lassen, ohne darauf verzichten zu können. Diesen Zusammenhang werde ich zwar erst im nächsten Abschnitt, der den Zirkel der Referenz zum *gesellschaftskritischen* spezifiziert, näher begründen, doch lässt sich an dieser Stelle immerhin belegen, dass Adorno das Verhältnis zwischen denkendem *Individuum* und *Gesellschaft* als *dialektische Vermittlung* begriffen hat.

„(...) und hier können Sie genau verstehen, warum Soziologie dialektisch gedacht werden muß –, weil nämlich hier der Begriff der Vermittlung der beiden einander entgegengesetzten Kategorien, der Individuen auf der einen Seite und auf der anderen der der Gesellschaft, in beiden drinsteckt. Es gibt also genausowenig im gesellschaftlichen Sinn Individuen, nämlich Menschen, die als Personen mit eigenem Anspruch und vor allem als Arbeit verrichtende existieren können und existieren, es sei denn mit Rücksicht auf die Gesellschaft, in der sie leben und die sie bis ins Innerste hinein formt, wie es auf der andern Seite auch nicht Gesellschaft gibt, ohne daß ihr eigener Begriff vermittelt wäre durch die Individuen; denn der Prozeß, durch den sie sich erhält, ist ja schließlich der Lebensprozeß, der Arbeitsprozeß, der Produktions- und Reproduktionsprozeß, der durch die einzelnen, in der Gesellschaft vergesellschafteten Individuen in Gang gehalten wird. Das ist eigentlich in einem sehr einfachen und – wenn Sie wollen – elementaren Sinn ein Beispiel für das, was man mit der Nötigung zu einer dialektischen Betrachtung der Gesellschaft bezeichnen könnte.“ (ES 69 f.)

Zur Grundlegung des strikt antinomischen Zirkels der Referenz lässt sich demnach das für Adorno ebenfalls strikt antinomische Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft heranziehen. Denn wenn die Gesellschaft das Individuum tatsächlich „bis ins Innerste hinein formt“ (s.o.) – notwendigerweise formt, weil sie dessen Existenzbedingung ist –, wie soll es dann etwas erkennen können, ohne von den gesellschaftlichen Bedingungen unberührt zu bleiben? Noch schlimmer: Wenn das Etwas, das erkannt werden soll, die gesellschaftlichen Bedingungen der Erkenntnis selbst sind (Selbstbezüglichkeit!), wie können diese dann bestimmt werden, wie sie wirklich sind, wenn sie immer schon die Erkenntnis in ihrem Innersten beeinflussen?

Damit schlägt die Argumentation jedoch in ihr Gegenteil um. Denn indem sie die Objektivität von Erkenntnis aufgrund ihrer gesellschaftlichen Bedingungen bestreitet, muss sie im Akt des Bestreitens eben diese bestrittene Objektivität beanspruchen! Erkenntnis ist zum einen aufgrund ihrer gesellschaftlichen

Verflochtenheit unmöglich, aber sobald ich diese Verflochtenheit als solche bestimme und gar real existierende Bedingungen der Unmöglichkeit von Erkenntnis benenne, setze ich die Möglichkeit von Erkenntnis voraus. Diesen Zwiespalt betont Adorno ausdrücklich, wenn er sagt:

„Gesellschaft ist jedoch beides, von innen zu erkennen und nicht zu erkennen.“ (SoS 11)

Hört sich dieses Urteil zunächst blank widersprüchlich an, so unterstreicht es tatsächlich den oben dargelegten strikt antinomischen Zusammenhang zwischen objektiver Erkenntnis und ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit, gerade auch wenn diese Erkenntnis *Gesellschaft selbst* zum Gegenstand hat.

3.4.3.2 Erkenntnis und Gesellschaftskritik

Die wahrscheinlich schwierigste Bedeutungsschicht eines erweiterten Zirkels der Referenz ist die gesellschaftskritische. Nicht zuletzt sie hat gegenüber Adorno zu einigen schwerwiegenden Vorbehalten geführt, gerät er doch in diesem Bereich in den Verdacht „herrschaftssoziologischer Fehlschlüsse“ (Ritsert 1995, 38 f.) bzw. einer absolut „negativistischen Wendung der marxistischen Geschichtsphilosophie“ (Honneth 1987, 606). Aussagen Adornos wie „Das Ganze ist das Unwahre“ (MM 57) scheinen solche Vorbehalte zu rechtfertigen, begeht er doch damit offensichtlich einen performativen Selbstwiderspruch. Denn nach wie vor gilt Reinhard Kagers berechtigter Einwand (vgl. auch 2.1):

„Wie läßt sich das Ganze als das Negative behaupten, ohne daß dadurch die eigene Position berührt wäre? Ist das Ganze tatsächlich das Unwahre, wie ist es dann um die Wahrheit der Theorie bestellt, die dieses Urteil ausspricht?“ (Kager 1988, 128)

Insbesondere Passagen aus der „Dialektik der Aufklärung“ nähren die Vermutung, bei Adorno durchsetze und affiziere „das Negative“, der gesellschaftliche Herrschaftszusammenhang, jedwedes Denken und Erkennen.

„Durch die Vermittlung der totalen, alle Beziehungen und Regungen erfassenden Gesellschaft hindurch werden die Menschen zu eben dem wieder gemacht, wogegen sich das Entwicklungsgesetz der Gesellschaft, das Prinzip des Selbst gekehrt hatte: zu bloßen Gattungswesen, einander gleich durch Isolierung in der zwangshaft gelenkten Kollektivität.“ (DdA 43)

Oder:

„Durch die ungezählten Agenturen der Massenproduktion und ihrer Kultur werden die genormten Verhaltensweisen dem Einzelnen als die allein natürlichen, anständigen, vernünftigen aufgeprägt. Er bestimmt sich nur noch als Sache, als statistisches Element, als success or failure.“ (ebenda, 35)

Wenn aber diese Herrschaft tatsächlich so lückenlos existiert, wie es an vielen Stellen der „Dialektik der Aufklärung“ nahegelegt wird, wenn tatsächlich „Macht und Erkenntnis (...) synonym“ sind (ebenda, S. 10), wie kann dann eine Theorie, die über diesen Zusammenhang spricht, davon überhaupt ausgenommen sein? Und wenn sie nicht davon ausgenommen ist, was gilt dann für ihren Wahrheitsgehalt?

Trotz dieser erdrückenden Beweislage versuche ich im folgenden belegen, dass von einem „herrschaftssoziologischen Fehlschluss“ bei Adorno, selbst in seinen extremsten Aussagen (s.o.), nicht die Rede sein kann. Zur Beweisführung verschärfe ich die aus dem Zirkel der Referenz bekannten Positionen, um sie anschließend strikt antinomisch diskutieren zu können.

Diese Positionen lauten nun:

A: Erkenntnis *jenseits gesellschaftlicher Repression* ist möglich.

—A: Erkenntnis *jenseits gesellschaftlicher Repression* ist nicht möglich.

Strikt antinomische Diskussion:

Wenn A, dann $\neg A$:

i) Empirische Begründung: Wenn du behauptest, Erkenntnis jenseits gesellschaftlicher Repression könne möglich sein, dann bedenke, dass jedes Bewusstsein und damit jede Erkenntnis abhängig ist von seinen gesellschaftlichen Bedingungen. Wenn nun gezeigt werden könnte, dass Gesellschaft unweigerlich von herrschaftlichen Machtstrukturen durchzogen ist (was nicht bedeutet, dass Gesellschaft auf diese Strukturen reduziert werden kann), dann würde sich dieser Sachverhalt auch auf das Denken auswirken, sowohl von innen als auch von außen. Nehme ich also an, Gesellschaft sei in einem grundlegenden Sinne ein herrschaftliches Gebilde, dann kann auch Denken niemals frei sein und ist immer schon befangen, wenn es sich auf ein an sich seiendes Objekt zu beziehen meint. Da, wo es glaubt unabhängig zu sein, projiziert es in Wirklichkeit das in ihm enthaltene Herrschaftliche auf das zu Erkennende und behandelt letzteres damit selbst herrschaftlich, mindestens insofern dass es dem Objekt, wie es wirklich ist, nicht gerecht wird, sondern es in die Denk-Kategorien gesellschaftlicher Herrschaft einordnet.

Und selbst wenn das aufnehmende Bewusstsein das Wahrzunehmende zufälligerweise herrschaftsfrei abbilden würde, könnte es niemals prüfen, ob eine solche Abbildung stattgefunden hat. Denn das Bewusstsein müsste dazu aus der herrschaftlich verfassten Gesellschaft heraustreten, die sein Denken selbst dann noch grundlegend präformiert, wenn es sich außerhalb dieser Gesellschaft wähnt.

ii) Streng logische Begründung: Ein Ding an sich ist ein Ding außerhalb des Bewusstseins und außerhalb jedweder gesellschaftlicher Repression. Sobald dieses Ding an sich vom Bewusstsein wahrgenommen wird, einem Bewusstsein, welches sich niemals außerhalb der Gesellschaft befinden kann, dann ist es kein Ding außerhalb des Bewusstseins und außerhalb jedweder gesellschaftlicher Repression mehr, also auch kein Ding an sich. Es ist dann nur noch ein Ding als Erscheinung.

Aus beiden Begründungen folgt $\neg A$: Erkenntnis jenseits gesellschaftlicher Repression ist nicht möglich.

Wenn $\neg A$, dann A:

Die Aussage $\neg A$ begibt sich in einen pragmatischen (performativen) Selbstwiderspruch (siehe obiges Zitat von Kager). Wenn alles Denken schon immer von gesellschaftlicher Repression durchzogen und damit falsch ist, dann muss auch das Urteil, alles Denken sei von gesellschaftlicher Repression durchzogen, von eben jener Repression durchzogen und damit falsch sein.

Ergebnis: Wechselseitige *Implikation* der *Gegensätze* \rightarrow strikte Antinomie bzw. gesellschaftskritische Dialektik

Der Fehler, den meines Erachtens viele Adorno-Kritiker begehen – wahrscheinlich ohne es zu wollen, eher weil der logische Status der Argumentationsweise Adornos im Dunkeln bleibt bzw. missverstanden wird, vielleicht sogar missverstanden werden muss –, besteht darin, nur die eine Seite seines tatsächlich strikt antinomischen Denkens zu erkennen, nicht aber die andere. Dabei legen oft anzutreffende Formulierungsweisen Adornos wie „Die Trennung von Subjekt und Objekt ist real und Schein“ (SO 152) oder „Bereits im einfachen identifizierenden Urteil gesellt sich dem pragmatistischen, naturbeherrschenden Element ein utopisches“ (ND 153) seine dialektische Denkweise nahe. Es mag zwar auch Textstellen geben, vor allem die oben zitierten aus der „Dialektik der Aufklärung“, die – so meint man – eine absolut „negativistische Weltsicht“ ausdrücken und eine dialektische Vermittlung vermissen lassen, doch müssen diese unbedingt in ihrem näheren Kontext beachtet werden. Nur weil nicht in jedem Satz die wechselseitige Implikation der Gegensätze vollzogen wird, muss sie gänzlich fehlen; oft geht sie weite Wege. So gerade auch in der „Dialektik der Aufklärung“, deren erstes Kapitel das absolute Scheitern eben jener Aufklärung, ihr unheilvolles Bündnis mit Herrschaft auszudrücken scheint, dann aber, zum Ende des Kapitels hin, ebenso betont, dass „Aufklärung der Herrschaft überhaupt entgegengesetzt“ sei (DdA 47).

Wenn ich nun im folgenden recht ausführlich auf wichtige *Elemente der Gesellschaftskritik* Adornos näher eingehe, so möchte ich auf mehreren Ebenen

zeigen, dass er ganz konsequent im oben dargestellten *gesellschaftskritisch erweiterten Zirkel der Referenz* denkt bzw. diesen näher begründet, dass er also die notwendige Verflechtung von Gesellschaft bzw. gesellschaftlicher Herrschaft und Erkenntnis zu belegen versucht, aber genau weiß, dass er, soll der Beleg glaubwürdig sein, noch damit einen Wahrheitsanspruch erhebt, der diesem Herrschaftszusammenhang entgegensteht.

3.4.3.3 Elemente der Gesellschaftskritik Adornos

I. Naturbeherrschung

Im voraus ist zu bemerken, dass im Begriff der *Herrschaft* bei Adorno *mindestens* zwei Momente zusammengedacht sind:

Zum einen bezeichnet „Herrschaft“ eine mögliche Beziehung zwischen Menschen, eine *gesellschaftliche* also, aber zum anderen rückt Adorno auch immer wieder das Verhältnis des/der Menschen zur *Natur* in den Mittelpunkt, wenn er Herrschaft thematisiert. Beides geht ohne Zweifel Hand in Hand, das eine kann kaum ohne das andere gedacht werden: das Verhältnis der Menschen zueinander ist nicht zu verstehen ohne das zur Natur und umgekehrt. Beide Verhältnisse stehen also selbst in einem besonderen Verhältnis zueinander, was gerade für das Verständnis der Begriffe „Produktivkraft“ und „Produktionsverhältnis“ in der Marx'schen Theorie weitreichende Folgen haben dürfte.

Ich will allerdings für einen kurzen Augenblick diesen unbestreitbaren Zusammenhang zwischen Gesellschaft und Naturverhältnis auf ein Minimum reduzieren, um letzteres, das Verhältnis des Menschen zur Natur, isoliert in den Blick zu nehmen und als einzelnes Moment stark zu machen. Und dies zunächst nicht, wie es eigentlich naheliegt, unter dem Gesichtspunkt der Produktion, der Arbeit, einer äußerlich sichtbaren Einwirkung des Menschen auf die Natur, sondern unter dem Aspekt einer Voraussetzung dieser äußeren Einwirkung: der Identifikation eines Dings durch ein identifizierendes Bewusstsein. Adorno sieht nämlich bereits im Akt der Erkenntnis, „im

einfachen identifizierenden Urteil“ (zwar nicht nur, aber auch) ein „naturbeherrschende(s) Element“ (ND 153) enthalten.

Diese Ansicht lässt sich auf der Grundlage des inzwischen wohlvertrauten Zirkels der Referenz sowie der damit zusammenhängenden Subjekt-Objekt-Problematik näher erläutern. Denn indem das Subjekt sein Gegenüber identifiziert, es mit festen, vereinheitlichenden Begriffen fasst, ordnet es das Objekt in sein subjektives System ein und wird ihm in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit niemals gerecht.

„Der immanente Anspruch des Begriffs ist seine Ordnung schaffende Invarianz gegenüber dem Wechsel des unter ihm Befassten. Diesen verleugnet die Form des Begriffs, auch darin >falsch<. (...) Der Begriff an sich hypostasiert, vor allem Inhalt, seine eigene Form gegenüber den Inhalten. Damit aber schon das Identitätsprinzip gegenüber den Inhalten: daß ein Sachverhalt an sich, als Festes, Beständiges, sei, was lediglich denkpraktisch postuliert wird. Identifizierendes Denken vergegenständlicht durch die logische Identität des Begriffs.“ (ND 156)

In dieser Vergegenständlichung, wie sie bereits im Akt der Erkennens (übrigens notwendigerweise) angelegt ist, meint Adorno bereits den Keim der Herrschaft des Menschen über Natur (und damit über sich selbst) zu erkennen. Wie gesagt: Dass diese Herrschaft über Natur mindestens durch gesellschaftliche Herrschaft vermittelt ist, dass „die gesamte logische Ordnung, Abhängigkeit, Verkettung, Umgreifen und Zusammenschluß der Begriffe in den entsprechenden Verhältnissen der sozialen Wirklichkeit, der Arbeitsteilung“ gründet (DdA 27), soll hier zunächst unbeachtet bleiben.

Da also die Identifikation am beweglichen Objekt vorbeigeht, von dessen Besonderheiten und „Bedürfnissen“ absieht, macht sie es subjektiven Zwecken zugänglich. Indem Subjekt Objekt identifiziert, wird dieses benannt, klassifiziert und damit verwendbar. Der Zugriff des Subjekts auf das Objekt ist in den Augen Adornos somit unweigerlich ein herrschaftlicher, Erkenntnis wird zur Funktion von Macht und Verfügung.

„Die Menschen distanzieren denkend sich von Natur, um sie so vor sich hinzustellen, wie sie zu beherrschen ist. Gleich dem Ding, dem materiellen Werkzeug, das in verschiedenen Situationen als dasselbe festgehalten wird und so die Welt als das Chaotische, Vielseitige, Disparate vom Bekannten, Einem, Identischen scheidet, ist der Begriff das ideelle Werkzeug, das in die Stelle an allen Dingen paßt, wo man sie packen kann.“ (DdA 46)

Aus dieser Perspektive ist der Akt der Identifikation nicht nur eine wichtige Nahtstelle zwischen Theorie und Praxis – sozusagen als Voraussetzung oder gar Verlängerung der Praxis in der/die Theorie – , sondern enthält immer schon instrumentelle Vernunft in sich, eine bestimmte Mittel-Zweck-Rationalität: der Begriff fungiert als Werkzeug, als Mittel zum Zwecke der Naturbeherrschung. Nun lässt sich an dieser Stelle einwenden, dass nicht jedes subjektive Interesse, welches im Akt des Erkennens vermittelt enthalten sein mag, den Bedürfnissen des Objekts entgegenstehen, dass nicht jeder subjektive, identifizierende Zugriff auf einen Gegenstand diesem *unmittelbaren* Schaden zufügen muss. Doch das ist im Begriff der Herrschaft meines Erachtens nicht notwendig vorausgesetzt. Das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt kann als „herrschaftliches“ bezeichnet werden, weil die Bedürfnisse des Objekts, sofern diese überhaupt erkannt werden, denen des Subjekts *nachgeordnet* sind. Diese latente Rangfolge muss nicht, aber kann in konkreten Situationen als greifbare Beschädigung und Unterdrückung des Objekts sich äußern. Herrschaft in diesem Sinne ist *potentielle Verfügbarkeit*. Aber darüber hinaus möchte ich sogar behaupten, dass selbst noch eine nach außen „harmonische“ Herrschaftsbeziehung das beherrschte Objekt auf lange Sicht schädigt, ohne je diese latente Verfügbarkeit zu aktualisieren. Das gilt übrigens ebenso für das herrschende Subjekt.

Hinter der so beschriebenen herrschaftlichen Zweckrationalität steht aber auch der Zweck der Selbsterhaltung. Wäre der Mensch nicht in der Lage sein Lebens-Interesse mit gewissen Mitteln, instrumentell also, zu verfolgen – und das setzt eben eine Identifikation oder Vergegenständlichung derselben voraus –, so könnte kein identifizierendes Bewusstsein überhaupt entstehen und überleben. „Naturbeherrschung“ ist deshalb eine notwendige Bedingung, „ohne

die Geist nicht existiert“ (DdA 46). Von daher ist instrumentelle Vernunft nicht rein negativ, sondern zwiespältig zu sehen: Sie ist positiv und negativ zugleich. Positiv, weil sie die Erhaltung des Lebens stark begünstigen dürfte, negativ in ihrer herrschaftlichen Komponente, nicht nur im Hinblick auf das beherrschte Objekt, die unterdrückte Natur, sondern ebenso im Hinblick auf das instrumentalisierende Subjekt selbst.

„ (...) die Weltherrschaft über die Natur wendet sich gegen das denkende Subjekt selbst (...)“ (DdA 32)

Die Herrschaft des (menschlichen) Subjekts über das (natürliche) Objekt richtet sich gegen das Subjekt selbst, weil es ja ebenfalls Teil der Natur ist und Natur in sich trägt – ein weiterer Hinweis darauf, dass Subjekt und Objekt oder Mensch und Natur nicht strikt zu trennen sind (auch wenn sie strikt getrennt werden müssen). Die Herrschaft des Menschen über die Natur wird zu einer über sich selbst, zu einer selbst-zerstörerischen.

„Die Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht, denn die beherrschte, unterdrückte und durch Selbsterhaltung aufgelöste Substanz ist gar nichts anderes als das Lebendige, als dessen Funktion die Leistungen der Selbsterhaltung einzig sich bestimmen, eigentlich gerade das, was erhalten werden soll.“ (DdA 62)

Instrumentelle Vernunft sichert die Erhaltung des Lebens und verhindert sie zugleich. Und wenn instrumentelle Vernunft im identifizierenden Urteil bereits enthalten ist, dann reproduziert das die im Zirkel der Referenz ausgeführte Ambivalenz (Erkenntnis *möglich/nicht möglich*) auf einer weiteren Ebene, nämlich so, dass Identifikation *lebensnotwendig*, deshalb positiv in einem wertenden Sinne, aber ebenso *lebensbedrohend*, deshalb negativ ist.

Das scheint allerdings den Teufelskreis zu vollenden und das Schicksal des Menschen zu besiegeln. Denn wenn er mit jedem Schritt, den er tun muss, um seine Existenz zu sichern, zugleich seine Existenz vernichtet, dann kann es

keinen Ausweg geben. Noch schlimmer: Sogar das Urteil, das diese unheilvolle Verwicklung als solche diagnostiziert, ist im identifizierenden Denken gefangen und von sich selbst betroffen.

Gleichwohl wird der positive Aspekt der Lebenssicherung, der in der scheinbar absoluten Negativität steckt, verstärkend begleitet von einem weiteren: Identifizierendes Denken kann immerhin Herrschaft als solche sowie seine eigene Verstrickung darin identifizieren und nur so ihr Ende vorbereiten helfen.

„Denken, in dessen Zwangsmechanismus Natur sich reflektiert und fortsetzt, reflektiert eben vermöge seiner unaufhaltsamen Konsequenz auch sich selber als ihrer selbst vergessene Natur, als Zwangsmechanismus.“ (DdA 45)

Das wohl begründete identifizierende Urteil „Alles Denken ist instrumentelles, also herrschaftliches Denken“ impliziert zwar, dass es selbst noch von dieser Herrschaft betroffen und sein Wahrheitsgehalt affiziert ist, aber zugleich, dass Herrschaft erkannt und über diese Erkenntnis ebenfalls „verfügt“ werden kann. Die mögliche Beherrschung von Herrschaft ermöglicht ihre Abschaffung. Im Akt der Identifikation ist beides strikt antinomisch ineinander: Herrschaft, aber auch immer schon etwas, das über diese hinausweist, aber reflexiv entwickelt werden muss.

„Dialektisch, im strengen unmetaphorischen Sinn, ist der Begriff des Fortschritts darin, daß sein Organon, die Vernunft, Eine ist; daß nicht in ihr eine naturbeherrschende und eine versöhnende Schicht nebeneinander sind, sondern beide all ihre Bestimmungen teilen. Das eine Moment schlägt nur dadurch in sein anderes um, daß es buchstäblich sich reflektiert, daß Vernunft auf sich Vernunft anwendet und in ihrer Selbsteinschränkung vom Dämon der Identität sich emanzipiert.“ (F 39)

Für Adorno kommt es also darauf an, den Knoten zu entwirren, der im Denken, auch in seinem eigenen, notwendigerweise enthalten ist. Aber dies kann nur

geschehen, wenn der Knoten, die unvermeidliche Verstrickung von all den antinomischen Gegensätzen wie Geist und Natur, Subjekt und Objekt, auch Herrschaft und Freiheit, (an)erkannt wird. Destruktiv ist die Verstrickung, wenn sie nicht als solche identifiziert wird, unerkannt bleibt. Dann nämlich entfaltet sie ihre negative Wirkung hinter dem Rücken der Subjekte. Genau diese Blindheit gegenüber der Verstrickung ist für Adorno das unheilbringende Kennzeichen der bisherigen zivilisatorischen Entwicklung, wie sie in der modernen kapitalistischen Gesellschaft gipfelt.

„Eben diese Verleugnung, der Kern aller zivilisatorischen Rationalität, ist die Zelle der fortwuchernden mythischen Irrationalität: mit der Verleugnung der Natur im Menschen wird nicht bloß das Telos der auswendigen Naturbeherrschung sondern das Telos des eigenen Lebens verwirrt und undurchsichtig. In dem Augenblick, in dem der Mensch das Bewußtsein seiner selbst als Natur sich abschneidet, werden alle die Zwecke, für die er sich am Leben erhält, der gesellschaftliche Fortschritt, die Steigerung aller materiellen und geistigen Kräfte, ja Bewußtsein selber, nichtig, und die Inthronisierung des Mittels als Zweck, die im späten Kapitalismus den Charakter des offenen Wahnsinns annimmt, ist schon in der Urgeschichte der Subjektivität wahrnehmbar.“ (DdA 61 f.)

Adornos Programm, „die Herrschaft bis ins Denken selbst hinein als unversöhnte Natur zu erkennen“ (DdA 47), soll dem entgegenwirken und ist verbunden mit der unendlichen Anstrengung, die herrschaftliche, selbstzerstörerische Verstrickung von Geist und Natur immer wieder als solche zu identifizieren, damit ein Stück weit über sie hinaus zu sein, aber doch zugleich sich nicht zu früh zu freuen, weil Denken immer darin gefangen bleibt, gerade wenn es denkt, es sei nicht mehr darin gefangen. Das gilt im übrigen nicht nur im Hinblick auf die Herrschaft über Natur, um die es hier vorwiegend geht, sondern ebenso für gesellschaftliche Herrschaft, auf die ich später zu sprechen komme.

Zunächst dürfte zweierlei deutlich geworden sein: Erstens: Unter einer bestimmten Perspektive mündet der *Zirkel der Referenz* in einen *Zirkel der*

Naturbeherrschung. Beide sind sie strikt antinomisch zu denken. Zweitens: Ebenso wenig wie über den Zirkel der Referenz, der, gelangt er zu Bewusstsein, produktive Möglichkeiten eröffnet, nötigt der Zirkel der Naturbeherrschung zu totaler Verzweiflung. Auch wenn Adornos Diagnose, wird sie als zutreffend anerkannt, das Schlimmste befürchten lässt, so ist die Situation nicht aussichtslos, vorausgesetzt, die Problematik, die der Zirkel der Naturbeherrschung *objektiv* darstellt, wird *subjektiv* reflektiert. Instrumentelle Vernunft enthält zwar die antinomische Verwicklung von Lebenserhaltung und – zerstörung, aber auch das Potential zur Selbstbesinnung (auch wenn sie ihr eigenes Potential wiederum beschneidet). Da instrumentelles Denken mitunter distanzierendes, vergegenständlichendes Denken ist, kann es eine Distanz zu sich selbst herstellen, um über sich hinaus zu gelangen. Instrumentelle Vernunft, die sich reflektiert, ist dann keine mehr, auch wenn sie sich weiterhin selbst enthält, erst recht, wenn ihre Selbstbesinnung wieder abbricht. Die Möglichkeit eines nicht-instrumentellen Verhaltens gegenüber einem Ding, der Natur im allgemeinen, eröffnet sich also erst, wenn zugleich bedacht wird, wie sehr noch in der letzten Gedankenregung instrumentelles, herrschaftliches Verhalten enthalten ist. Diese *negativ selbstbezügliche* Bewegung lässt die Nützlichkeit strikt antinomischen Denkens, das sich über mehrere Drehungen reproduziert, abermals erahnen. Nicht-herrschaftliches Denken und Verhalten gesellt sich seinem Gegenüber nicht als von außen herantretendes, sondern ist im Inneren seines Gegensatzes aufzusuchen. Adorno gewinnt die Perspektive auf Freiheit erst durch rigorose Anerkennung ihres Gegenteils und nicht durch dessen illusorische Herabmilderung.

Das nun aber verkennen die meisten Adorno-Interpreten. Ihr in meinen Augen bedeutendster Vertreter ist Jürgen Habermas, dessen sehr grundlegende Kritik zu wiederholen und zu diskutieren ich an dieser Stelle für lohnenswert halte (siehe auch 2.1). Denn er stellt bereits den erkenntnistheoretischen Ansatz der „älteren“ kritischen Theorie Adornos und Horkheimers in Frage, d.h. das laut Habermas von der Bewusstseinsphilosophie übernommene Subjekt-Objekt-Schema. Ihn wundert es nicht, dass die Autoren der „Dialektik der Aufklärung“ aus diesem Schema die Diagnose von Herrschaft herleiten, denn gehe man einmal von einem Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt aus, so enthalte dieses notwendigerweise eine herrschaftliche Beziehung.

„Unter >Objekt< versteht die Subjektphilosophie alles, was als seiend vorgestellt werden kann; unter Subjekt zunächst die Fähigkeiten, sich in objektivierender Einstellung auf solche Entitäten in der Welt zu beziehen und sich der Gegenstände, sei es theoretisch oder praktisch, zu bemächtigen. Die beiden Attribute des Geistes sind Vorstellen und Handeln. Das Subjekt bezieht sich auf Objekte entweder, um sie so, wie sie sind, vorzustellen, oder so, wie sie sein sollen, hervorzubringen. Diese beiden Funktionen des Geistes sind ineinander verschränkt: die Erkenntnis von Sachverhalten ist strukturell auf die Möglichkeit von Eingriffen in die Welt als der Gesamtheit von Sachverhalten bezogen; und erfolgreiches Handeln verlangt wiederum Kenntnis des Wirkungszusammenhangs, in den es interveniert.“ (Habermas 1995a, 519)

Insofern stützt Habermas einerseits meine Analyse des Subjekt-Objekt-Verhältnisses, dieses sei unweigerlich ein herrschaftliches, andererseits hält er jedoch dieses „Paradigma der Bewußtseinsphilosophie“ (ebenda, 523) für veraltet. Wenn ich recht verstehe, argumentiert er folgendermaßen (siehe auch Kapitel 2): Die „ältere“ kritische Theorie gebrauche eine unzulängliche Begrifflichkeit, die sie von der Subjektphilosophie übernommen habe und in deren Mittelpunkt die Beziehung zwischen erkennendem und eingreifendem Subjekt sowie zu erkennendem Objekt stehe. Dieses Schema enthalte von Beginn an die von Adorno und Horkheimer als Grundübel angesehene instrumentelle Vernunft im Sinne einer bestimmten Zweckrationalität.

„In dieser Perspektive verwandeln sich die Attribute des Geistes, Erkennen und zielgerichtetes Handeln, zu Funktionen der Selbsterhaltung von Subjekten, die wie Körper und Organismen einen einzigen abstrakten >>Zweck<< verfolgen: ihren kontingenten Bestand zu sichern. Auf diese Weise begreifen Horkheimer und Adorno die subjektive Vernunft als die instrumentelle.“ (ebenda, 520)

Die „ältere“ kritische Theorie müsse also von ihren subjektphilosophischen Vorstellungen fast notwendigerweise zu einer Diagnose der Ausweglosigkeit kommen:

„Aber Adornos Verzweiflung erklärt sich gerade daraus, daß man nichts als instrumentelle Vernunft zurückbehält, wenn man >den Grundprozeß bewußten Lebens< nur radikal genug in dessen eigenen, von der Bewußtseinsphilosophie angebotenen Kategorien denkt.“
(ebenda, 530)

Während Adorno seine „Verzweiflung“ für objektiv angemessen und die wirkliche Situation gerade auch praktisch für ausweglos halte, macht Habermas dessen unzulängliche Begrifflichkeit dafür verantwortlich. Er erhebt zwar nicht den Vorwurf, Adorno habe die Paradoxie einer Theorie nicht erkannt, die sich zur Aufgabe gemacht habe, „bis ins Denken selbst hinein Herrschaft als unversöhnte Natur zu erkennen“ und die gleichzeitig selbst davon betroffen ist, „wenn doch Denken stets identifizierendes Denken ist“ (ebenda, 514), bemängelt jedoch, Adorno habe diese Paradoxie der Realität zugeschrieben und „nichts als die Unausweichlichkeit der Paradoxie zeigen“ wollen (ebenda, 529). Deshalb habe er „aus dieser Aporie (...) nicht mehr herausführen“ können (ebenda, 514). Für Habermas – und da sieht er sich im Widerspruch zu Adorno – liegt die Aporie aber nicht „in der Sache selbst“, sondern ist den verwendeten Begriffen, der Subjekt-Objekt-Terminologie, geschuldet und somit vermeidbar. Es geht ihm nicht darum, die Vorstellung eines Subjekt-Objekt-Verhältnisses gänzlich zu verwerfen, macht aber darauf aufmerksam, dass dieses nur „Teilaspekt einer umfassenderen kommunikativen Rationalität“ sei. Habermas' Kritik an Adorno lautet also sinngemäß, letzterer begeben sich *zu einseitig* in eine Subjekt-Objekt-Dichotomie, während er, Habermas, dieses „Paradigma der Bewußtseinsphilosophie, nämlich ein die Objekte *vorstellendes* und an ihnen sich *abarbeitendes* Subjekt, zugunsten des Paradigmas der Sprachphilosophie, der intersubjektiven Verständigung oder Kommunikation“ aufgebe (ebenda 523; Hervorhebungen im Original).

Dieser Kritik möchte ich folgendes entgegensetzen:

a) Habermas Einwand klingt zunächst plausibel: Instrumentelle Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt, z.B. zwischen Mensch und Natur, mag es geben, aber schließlich – so möchte man meinen – gibt es daneben doch auch so etwas wie zwischenmenschliche Verständigung, die zwar ebenfalls herrschaftlich strukturiert sein kann, aber nicht notwendigerweise muss, die in ihrem Kern viel eher gerade nicht herrschaftlich bestimmt ist. Ich müsste ohne Zweifel viel intensiver auf Habermas' ausführliche Herleitung seines „Paradigmas intersubjektiver Verständigung“ eingehen und meine nun nicht, mit einigen wenigen Bemerkungen seine „Theorie des kommunikativen Handelns“ aus den Angeln heben zu können. Doch ich möchte vorsichtig davor warnen, das Subjekt-Objekt-Schema allzu leichtfertig als veraltetes oder bloß einseitiges „Paradigma“ abzutun, und ich hoffe, dass meine bisherigen Ausführungen, vor allem die zum Zirkel der Referenz, einen wichtigen Grund dafür geliefert haben, dass nämlich, wer Erkenntnis und Wahrheit in irgendeiner Weise beansprucht, an einer Subjekt-Objekt-Dichotomie nur schwerlich vorbeikommen kann. Ihre Verabschiedung dürfte sich als voreilig herausstellen, wenn sie am Ende doch wieder auf das Verabschiedete zurückgreifen muss. Das gilt selbst dann noch, wenn es weniger um erkenntnistheoretische als um gesellschaftstheoretische Fragen geht, wenn zwischenmenschliche, im weitesten Sinne gesellschaftliche Verhältnisse in den Mittelpunkt rücken, die scheinbar nur noch wenig mit dem Verhältnis des Menschen zur Natur zu tun haben. Selbst wenn ich die innere Vermittlung zwischen Naturbearbeitung und Gesellschaft erst an späterer Stelle genauer in den Blick nehmen möchte, so lässt sich jetzt bereits fragen, ob „intersubjektive Verständigung“ tatsächlich vollkommen von einer Subjekt-Objekt-Beziehung unterschieden werden kann oder ob nicht die Kommunikation zwischen Subjekten eine solche auch ist bzw. in ihrem Inneren voraussetzt? Treten zwei Subjekte mittels Kommunikation in Kontakt, ist dann, erstens, Subjekt 1 für Subjekt 2 nicht ebenso, und dies in vielerlei Hinsicht, Objekt (und umgekehrt)? Ganz zu schweigen davon, dass, zweitens, die äußeren objektiven Bedingungen dieser Kommunikation, d.h. über die Kommunikation einzelner Subjekte hinausgehende gesellschaftliche Verhältnisse oder Naturverhältnisse, im Inneren eben jener Kommunikation womöglich wieder aufscheinen, dass, drittens, das einzelne Subjekt gar Objekt in sich enthält, schon deshalb, weil

jedes der Subjekte, will es als solches existieren, sein Vorhandensein als objektive Natur und in gewisser Weise auch die erfolgreiche Bearbeitung dieser inneren sowie der damit verbundenen äußeren Natur voraussetzt. Würde das „Paradigma intersubjektiver Kommunikation“ diese Verwicklung zwischen Subjekt und dem, was nicht Subjekt ist, leugnen, so würde es genau den Fehler begehen, den Adorno in der zivilisatorischen Entwicklung, auch der des „aufgeklärten“ Denkens, seit jeher angelegt sieht.

b) Dass in der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt noch etwas anderes enthalten ist als eine pure Herrschaft, dem würde auch Adorno zustimmen, doch zugleich darauf hinweisen, dass dieses über Herrschaft Hinausgehende nur zu entwickeln ist, wenn die Subjekt-Objekt-Beziehung konsequent zu Ende gedacht und nicht indem frühzeitig von ihr Abstand genommen wird, um zu einem vermeintlich ganz Anderen zu gehen.

Wenn Anke Thyen die Position Adornos, Identifikation sei naturbeherrschende instrumentelle Vernunft, in einer Habermas-ähnlichen Weise kritisiert, indem sie betont, „daß Natur auch unter Bedingungen der Selbst-Erhaltung durchaus als nicht-repressiver Modus der Aneignung thematisierbar ist, wenn man Selbsterhaltung nicht nur an instrumentelle Vernunft bindet“ (Thyen 1989, 230), dann müsste ihr Adorno, wenn ich recht sehe, entgegen: Natur kann gerade dann nicht-repressiv thematisiert werden, wenn zuvor anerkannt wird, dass jede Thematisierung immer schon instrumentell verfügend, also repressiv ist.

Das Freiheitspotential ist also innerhalb und nicht außerhalb des Subjekt-Objekt-Verhältnisses zu bestimmen, weil im dialektischen Denken Adornos, welches ich als strikt antinomisches zu bestimmen versucht habe, ein jedes Moment seinen eigenen Gegensatz enthält.

Die Differenz zwischen Habermas und Adorno, zwischen „älterer“ und „neuerer“ kritischer Theorie sehe ich übrigens darin – dies natürlich stark vereinfacht –, dass Habermas das Verhältnis der Subjekte zueinander auf der einen Seite und das zwischen Subjekt und Objekt auf der anderen analytisch voneinander entkoppeln möchte, was letztendlich auch in seine (tendenzielle) Trennung von System und Lebenswelt mündet (vgl. vor allem Habermas 1995b, 548 ff.), während Adorno auf die wechselseitige innere Vermittlung der jeweils gegensätzlichen Pole ausdrücklich hinweist, was deren Trennung nicht

leugnet, aber um das Moment der Nicht-Trennung erweitert. Ich vermute, er würde sagen, die Entkopplung zwischen System und Lebenswelt sei *wahr* und *Schein* zugleich und dementsprechend bleibe ein Kommunikationsbegriff subjektivistisch verkürzt, wenn er das Verhältnis zur Naturbearbeitung vorwiegend als äußerliches begreife und die innere Vermittlung unterbelichtet lasse. Der Begriff der Kommunikation ist bei Adorno dementsprechend weiter gefasst und erstreckt sich eben auch auf das Verhältnis zwischen Menschen und nicht-menschlichen Dingen:

„Wäre Spekulation über den Stand der Versöhnung erlaubt, so ließe in ihm weder die ununterschiedene Einheit von Subjekt und Objekt noch ihre feindliche Antithetik sich vorstellen; eher die Kommunikation des Unterschiedenen. Dann erst käme der Begriff von Kommunikation, als objektiver, an seine Stelle. Der gegenwärtige ist so schmächtig, weil er das Beste, das Potential eines Einverständnisses von Menschen und Dingen, an die Mitteilung zwischen Subjekten nach den Erfordernissen subjektiver Vernunft verrät.“ (SO 153)

c) Weil Adorno die Chance zur Aufhebung von Herrschaft *in der Herrschaft selbst* sucht, ist sein Denken auch nicht – wie von Habermas suggeriert – von totaler Verzweiflung gekennzeichnet. Adorno hat sehr wohl aus der Aporie, die in der Ambivalenz von instrumenteller Vernunft als zugleich lebenserhaltend und –vernichtend besteht, herausführen wollen, aber nicht durch Verharmlosung dieser Aporie, sondern reflexive Erweiterung derselben. Dass er „nichts als instrumentelle Vernunft zurückbehält“ (s.o.), wenn er in den Kategorien Subjekt und Objekt denkt, stimmt und ist zugleich falsch. Ich kann mich nur wiederholen: In der instrumentellen Vernunft wie im Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt steckt ebenso ein Anderes, das aber erst mittels negativer Selbstreflexion enthüllt werden kann. Deshalb ist das Verhältnis von Subjekt und Objekt in der Analyse Adornos nicht eindimensional vom Subjekt aus gesehen. Indem Adorno dem Objekt einen Vorrang einräumt (siehe 3.4.2.1, II.) und betont, dass Identifikation sich dem nähern müsse, „was der Gegenstand selber ist als Nichtidentisches“, dass „Nichtidentität das Telos der Identifikation“ (ND 152) sei, löst er sich gerade von der Version des Subjekt-

Objekt-Schemas, wie sie durch die Subjektphilosophie des deutschen Idealismus angeboten wird. Adorno mit der Bewusstseinsphilosophie über einen Kamm zu scheren, selbst wenn er sozusagen immanent, also nicht völlig losgelöst von dieser seine eigene Position entwickelt, verkennt die scheinbar unbedeutende, aber tatsächlich grundlegende Differenz, die schon im Titel „Negative Dialektik“ angedeutet ist. Die Differenz ist die zwischen subjektphilosophischem Identitätsdenken und „konsequentem Bewusstsein von Nichtidentität“ (ND 17). Deshalb gibt Adorno übrigens noch lange nicht den Anspruch auf, begrifflich zu denken; er will aber die innere Vermittlung jeder Begrifflichkeit reflektieren, um „sie dem Nichtidentischen zuzukehren“ (ND 24):

„Philosophische Reflexion versichert sich des Nichtbegrifflichen im Begriff.“ (ND 23)

Er hinterfragt die Begriffe mit Hilfe eben dieser Begriffe, auf die man nach wie vor angewiesen ist, denn „wenn es keine Begriffe gibt, wenn wir nicht die Dinge fest und bestimmt denken, dann gibt es keine Wahrheit, das heißt, dann denken wir überhaupt nicht“ (PT 1, 55). Daraus resultiert „genau das Paradox dieses Unterfangens, mit den Mitteln des Begriffs das zu sagen, was mit den Mitteln des Begriffs eigentlich nicht sich sagen läßt, das Unsagbare eigentlich doch zu sagen“ (ebd. 56). Diesen negativ selbstbezüglichen, mindestens zweidimensionalen Prozess vereinseitigt Habermas zu der Behauptung, Adorno ziehe letztendlich „den theoretischen Anspruch ein“ (Habermas 1995a, 514), sein „philosophische(s) Denken“ regrediere „zur Gebärde“ (ebd. 516), weil er annehme, sein eigenes Denken sei noch so sehr in der instrumentellen Vernunft gefangen, dass es niemals aus dieser Herrschaft des Subjekts hinausgelangen könne und deshalb in ein nicht-begriffliches Sichanschmiegen an die mit Begriffen nicht mehr zu fassenden Gegenstände, in Mimesis, flüchten müsse.

„Weil sich das mimetische Vermögen der Begrifflichkeit von kognitiv-instrumentell bestimmten Subjekt-Objektbeziehungen entzieht, gilt es als das bare Gegenteil der Vernunft, als Impuls.“ (Habermas 1995a, 522)

Dass Adorno solche Gegensätze gerade nicht starr gegenüberstellt, sondern sie dialektisch vermittelt, darauf habe ich oben wiederholt hingewiesen, und es wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch einige Gelegenheiten geben, das weiterhin zu tun. Wenn ich mit meiner Auffassung diesbezüglich nicht völlig falsch liege, dann heißt das umgekehrt, dass viele Kritiker die Denkweise Adornos gründlich missverstanden haben dürften.

II. Warentausch

Adornos Gesellschaftstheorie ist im Wesentlichen Kritik der aktuellen Form von Gesellschaft, die er ganz im Anschluss an die Marx'sche Theorie als *kapitalistische* charakterisiert und deren „maßgebende Struktur“, so Adorno, „die Tauschform“ sei (SO 155).

„Tausch“ kann nun vieles bedeuten, auch bei Adorno, doch speziell im gesellschaftskritischen Sinne zielt der Begriff auf eine spezielle Form des Tausches, auf den Warentausch nämlich, der ein grundlegender Vorgang in der kapitalistischen Gesellschaftsform ist, weil über ihn nicht nur die Beschaffung, sondern – wie noch zu sehen sein wird – auch die Produktion der zum Leben notwendigen Mittel geregelt wird. Das bedeutet heutzutage: Wer leben will, muss Waren tauschen, oder anders: Wer lebt, der hat Waren getauscht.

Man kann sich streiten, ob diese Erkenntnis eine weitere Bedeutung für die Wissenschaft der Gesellschaft hat, doch wer die Art und Weise, wie eine Gesellschaft die Produktion und Verteilung der notwendigen Lebensmittel organisiert, für fundamental hält, der ist gezwungen sich mit dem Tausch von Waren zu beschäftigen.

Und genau das tut Adorno. Er mag sich zwar um konkret ökonomische Fragen wenig gekümmert haben, dennoch ist die Kritik am Warentausch eine, wenn nicht gar die zentrale Stütze seiner Gesellschaftstheorie, die er selbstredend von Karl Marx bezieht. Dessen „Analyse der modernen Gesellschaft“, so Adorno, gehe aus „von der Analyse der Warenform des Tauschobjekts“ und die Ware könne danach „unter zwei Gesichtspunkten gesehen werden, als Gebrauchswert und als Tauschwert“ (PT 2, 272).

Obwohl die Marx'sche Konzeption im Allgemeinen wie in besonderen Details höchst umstritten ist, will ich diesen Doppelcharakter der Ware als Gebrauchswert und Tauschwert sowie die damit verbundenen Momente zumindest grob skizzieren, um deren *immense Bedeutung für die Gesellschaftskritik Adornos* untersuchen und belegen zu können.

Zum Doppelcharakter der Ware

Wie sind die Begriffe „Gebrauchswert“ und „Tauschwert“ zu verstehen?

„Der Gebrauchswert ist der Wert, den irgendein Objekt in seiner konkreten Gestalt für Menschen hat, die es konsumieren (...). (...) wenn der Schneider aus dem Stoff, der irgendwoher kommt, diesen Anzug gemacht hat, kann ich ihn anziehen, ihn gebrauchen, er hat für mich eine konkrete, unmittelbar nützliche Bedeutung. Mit dem Preis oder mit ihrem Wert als Tauschobjekt, als Ware, braucht das keineswegs zusammenzufallen.“ (PT 2, 269)

Das heißt, die Ware hat einen konkreten Nutzen, einen Gebrauchswert, und sie hat einen Tauschwert, der ein konkretes Austauschverhältnis zu anderen Waren anzeigt. Heutzutage wird der Tauschwert in Form eines Geld-Preises ausgedrückt, oder vorsichtiger als Adorno formuliert: der Tauschwert einer Ware bestimmt in einem wesentlichen Maße den Preis derselben, muss aber nicht mit ihm identisch sein (s.u.). Geld ist dabei eine besondere Ware, deren Gebrauchswert darin besteht, allgemeines Tauschmittel zu sein.

Für Marx ist der Tauschwert jedoch nur die Erscheinungsform eines dahinterstehenden Abstraktums. Soll ein Gegenstand in einem bestimmten Verhältnis zu anderen getauscht werden, also einen bestimmten Tauschwert haben, so muss er nämlich zuallererst einen allgemeinen *Wert* aufweisen, was soviel heißt wie: er muss es wert sein getauscht zu werden, bevor man sich darüber unterhält, was sein konkreter Tauschwert sei. Sobald Ware gegen Ware (bzw. Ware gegen Geld) gehandelt werden, ist ein gemeinsamer Nenner vorausgesetzt, der darin besteht, dass beide als tauschbar gelten, ob das die am Handel beteiligten Individuen wollen oder nicht. Eine Präsupposition des

Warentauschs – wenn man so will – ist die Vergleichbarkeit und damit, schon fast tautologisch, die Tauschbarkeit der zu tauschenden Waren.

Wann aber ist ein Gegenstand wert getauscht zu werden?

Marx geht bei der Ergründung dieser Frage von einer recht vereinfachten Tausch-Situation aus, die er als „einfache Warenzirkulation“ bezeichnet: Zwei unabhängige Warenbesitzer, zugleich Produzenten dieser Ware, treten einander gegenüber und tauschen ihre Produkte direkt aus, d.h. ohne Vermittlung von Geld. Eine Tauschhandlung dürfte heutzutage zwar nur noch selten auf diese Weise ablaufen, doch, ohne auf die eigentlich sehr wichtigen methodischen Überlegungen Marxens hier eingehen zu können, erfüllt diese Abstraktion von aktuell-realistischen Tauschvorgängen ihren Sinn, weil sich nämlich an der „einfachen Warenzirkulation“ vieles von dem ablesen lässt, was auch für die entwickelteren Formen des Warenverkehrs entscheidend ist.

Für Marx sind es nun im groben *zwei* Bedingungen, die einer Ware *Wert* verleihen, sie tauschbar und damit erst zu einer Ware machen:

1. Zunächst muss der Warengegenstand (mitunter) Produkt menschlicher Arbeit, durch menschliche Tätigkeit vermittelt sein. Worin genau diese Arbeit besteht, welches konkret nützliche Ding sie hervorbringt, spielt keine Rolle, denn der Wert soll ja etwas den Produkten *Gemeinsames* sein, nur so können sie verglichen werden, während die jeweiligen konkreten Arbeiten sich nach ihrer Art und Weise sowie ihrem Ergebnis *unterscheiden*, also keine Grundlage für ihre Vergleichbarkeit bieten können. Weil von der konkreten Besonderheit sowohl der Arbeit als auch ihres Produkts im Tauschvorgang abgesehen wird, spricht Marx von „abstrakt menschlicher Arbeit“, die in allen Waren als Gemeinsames steckt und ihr Wertsein ausmacht.

„Ein Gebrauchswert oder Gut hat also nur einen Wert, weil abstrakt menschliche Arbeit in ihm vergegenständlicht oder materialisiert ist.“
(Marx/Engels 1988, 53)

2. Wenn auch vom konkreten Nutzen der menschlichen Arbeit hinsichtlich des Warenwerts abgesehen wird, so darf das nicht so missverstanden werden, als ob es sich dabei um pure Tätigkeit ohne Beachtung ihres Ergebnisses handelte. Die Gemeinsamkeit aller wertschaffenden Arbeiten ist die, einen konkreten

Nutzen zu haben, doch welcher das im einzelnen ist, bleibt ohne Belang. Soll ein Gegenstand einen Wert haben, also austauschbar sein, dann setzt das voraus, dass er *irgendeinen* Gebrauchswert hat, welcher auch immer das sei. Denn es ...

„(...) kann kein Ding Wert sein, ohne Gebrauchsgegenstand zu sein. Ist es nutzlos, so ist auch die in ihm enthaltene Arbeit nutzlos, zählt nicht als Arbeit und bildet daher keinen Wert.“ (Marx/Engels 1988, 55)

Aber dabei ist wichtig, dass das zu tauschende Arbeitsprodukt nicht bloß einen konkreten Nutzen für seinen Produzenten hat – den muss es nicht einmal haben und hat es in vielen Fällen wohl auch nicht –, sondern es muss *nützlich sein für andere* (d.h. für mindestens eine andere Person).

„Ein Ding kann nützlich und Produkt menschlicher Arbeit sein, ohne Ware zu sein. Wer durch sein Produkt sein eigenes Bedürfnis befriedigt, schafft zwar Gebrauchswert, aber nicht Ware. Um Ware zu produzieren, muß er nicht nur Gebrauchswert produzieren, sondern Gebrauchswert für andere, gesellschaftlichen Gebrauchswert.“ (Marx/Engels 1988, 55)

Diese beiden Bedingungen, 1. und 2., lassen sich im einfachen Tauschvorgang leicht nachvollziehen. Treten sich zwei Warenproduzenten einander gegenüber, so wird Warenbesitzer A mit Warenbesitzer B nur dann seine Ware tauschen, d.h. die Tauschfähigkeit oder den Wert der Ware seines Gegenübers B anerkennen, wenn diese ihm in irgendeiner Weise nützlich erscheint, entweder für A selbst oder für andere Individuen jenseits von B. A muss also die Ware B's entweder selbst konsumieren wollen oder zumindest davon ausgehen, dass er sie in Tauschakten an andere weitervermitteln kann. Soweit zur oben genannten zweiten Bedingung. Doch auch die erste muss erfüllt sein, d.h. wenn A die Tauschfähigkeit der Ware B's anerkennt, muss er annehmen, dass für dieses Produkt *gearbeitet* wurde, dass sie mindestens teilweise Ergebnis menschlicher Tätigkeit ist. Wäre dies nicht der Fall, dann könnte A sich ja den

Gegenstand B's ohne größeren Aufwand selbst beschaffen (hier vorausgesetzt, dass der Beschaffungsvorgang mit keinem nennenswerten Arbeitsaufwand verbunden ist).

Aufgrund dieser beiden genannten Voraussetzungen lässt sich sagen: Eine Ware kann erst dann Wert haben, damit tauschfähig sein, wenn sie mittels Arbeit erzeugt wurde und einen Gebrauchswert für andere, d.h. jenseits ihres Produzenten, darstellt.

Wenn das aber stimmt, dann ist „Wert“ keine natürliche Eigenschaft der Gegenstände, sondern eine *gesellschaftliche* Kategorie, die voraussetzt, erstens, dass sich verschiedene Individuen mittels ihrer Tätigkeit aufeinander beziehen, „und zwar durch tatsächliche Reduktion aller Arbeiten auf gleichartige Arbeit“ (Marx/Engels 1981, 18), zweitens, dass diese Arbeit bzw. ihr Produkt auf gesellschaftliche Bedürfnisse, die Bedürfnisse anderer trifft.

Das bedeutet nicht, von irgendeiner gesellschaftlichen Instanz werde nun festgelegt, wie eine Ware zu Wert kommt. Vielmehr – so verstehe ich Marxens Argumentation im „Kapital“ – geschieht diese Zuschreibung eines allgemeinen Wertes zu einer Ware unbewusst. Wert ist sozusagen im Vollzug der Tauschhandlung immer schon mit gesetzt, ob es die tauschenden Individuen beabsichtigen oder nicht.

„Indem sie ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verschiednen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen das nicht, aber sie tun es.“
(Marx/Engels 1988, 88)

Erst wenn eine Ware allgemein Wert besitzt, kann dieser Wert eine bestimmte Größe annehmen, den oben erwähnten Tauschwert. Dieser gibt laut Marx Auskunft über die Quantität der in der Ware enthaltenen Arbeit, die bemessen wird durch die Arbeitszeit, welche zur Herstellung der Ware „gesellschaftlich notwendig“ ist:

„Gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit ist Arbeitszeit, erheischt, um irgendeinen Gebrauchswert mit den vorhandenen gesellschaftlich-normalen Produktionsbedingungen und dem gesellschaftlichen

Durchschnittsgrad von Geschick und Intensität der Arbeit darzustellen.“ (Marx/Engels 1988, 53)

Zunächst kann auch das wiederum an der einfachen Tauschhandlung verdeutlicht werden. Wenn Warenbesitzer A und Warenbesitzer B ihre Produkte a und b tauschen, so werden sie das annähernd in einem Austauschverhältnis tun, das der investierten Arbeitsmenge, gemessen in Zeit, entspricht. Wurde für die Erzeugung von Gegenstand a eine Stunde benötigt, für b aber zwei – ich setze voraus, beide Produzenten haben nicht unnötig getrödelte –, dann werden die beiden kaum im Verhältnis 1:1 getauscht werden können, wenn andere Tauschfaktoren (wie Angebot/Nachfrage) aus dieser idealtypischen Tauschsituation ausgeblendet bleiben.

Dass der Tauschwert einer Ware bestimmt sein soll durch die zur Herstellung erforderliche Arbeitszeit, kann nun aber mit dem Hinweis auf die aktuelle Realität stark bezweifelt werden, denn offensichtlich sind Preise, die die Tauschwerte in irgendeiner Weise vertreten, nicht bloß durch die zur Warenproduktion notwendige Arbeitszeit bestimmt. Das scheint auch Marx zuzugeben. Der Preis einer Ware mag also höher oder niedriger liegen, als er vom Maß der Arbeitszeit her dürfte, aber – und das ist Marxens Argument – diese Abweichungen pendeln dann doch wieder, sich ausgleichend, um einen Durchschnittswert, der der „gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit“ entspricht (vgl. Marx/Engels 1988, 117). Marx beharrt also auf einem direkten Zusammenhang zwischen Arbeitszeit und Tauschwert einer Ware.

Ich will diesen Zusammenhang, obwohl er weiter zu diskutieren wäre, hier so stehen lassen, auch muss ich weitere wichtige Aspekte der Marx'schen Theorie unerläutert lassen und werde sie dennoch in meinen weiteren Ausführungen in schrecklich vereinfachter Weise verwenden (z.B. wenn es um Begriffe wie „Geld“ oder „Kapital“ geht). Denn mein Ziel ist es ja nach wie vor, die Theorie Adornos bzw. den nach meiner Interpretation darin enthaltenen gesellschaftskritisch erweiterten Zirkel der Referenz zu erhellen. Dabei spielt der eben dargestellte Doppelcharakter der Ware eine zentrale Rolle, weil beide Aspekte, *Gebrauchswert* und *Wert* bzw. *Tauschwert*, sich ähnlich zueinander verhalten wie *Sein* und *Schein* und damit zum gesellschaftskritisch erweiterten Zirkel der Referenz beitragen bzw. vielleicht sogar nach diesem zu

strukturieren sind. Während der ursprüngliche, nicht schon gesellschaftstheoretisch oder –kritisch erweiterte Zirkel der Referenz etwas Übergeschichtliches zu sein scheint – auf diesen möglichen Schein werde ich noch zurückkommen –, repräsentiert die Ware eine historisch spezifische Form der heillosen Verstrickung von Wahrheit und Verblendung, genauer noch: von *herrschaftlichem* Sein und *nicht-herrschaftlichem* Schein.

Da der Warentausch ein gesellschaftlich grundlegender Vorgang ist, nämlich als heutzutage notwendige Bedingung der Lebenserhaltung, kommt an dieser Verstrickung niemand vorbei. Sie gewinnt noch mehr als der offensichtlich bloß theoretische Zirkel der Referenz – und der hat ja bereits eine nicht unwichtige Bedeutung im alltäglichen Verhalten – eine hoch einzuschätzende *praktische* Relevanz.

Die These lautet also: Für Adorno ist die Ware die gesellschaftlich institutionalisierte Verstrickung von Schein und Sein, die, bleibt sie unerkannt, einen herrschaftlichen Verblendungszusammenhang konstituiert, dem niemand entinnen kann, weil ein jeder Mensch zugleich auf ihn angewiesen ist, um sein Leben erfolgreich bestreiten zu können. Diese These will ich anhand mehrerer getrennt aufgeführter Punkte a) bis d) näher ausführen und begründen.

a) Der Fetischcharakter der Ware

Hinter den Begriffen „Gebrauchswert“ und „Tauschwert“, wie sie oben ansatzweise bestimmt wurden, stehen jeweils ganz bestimmte Verhältnisse. So bezeichnet „Gebrauchswert“ ein bestimmtes Verhältnis des Menschen zu den Dingen, zur Natur im weitesten Sinne, „Tauschwert“ ein solches zwischen Menschen, ein gesellschaftliches. Das lässt sich auch bei Marx nachlesen, wenn er betont, ...

„ (...) daß der Gebrauchswert der Dinge sich für den Menschen ohne Austausch realisiert, also im unmittelbaren Verhältnis zwischen Ding und Mensch, ihr Wert umgekehrt nur im Austausch, d.h. in einem gesellschaftlichen Prozeß.“ (Marx/Engels 1988, 98)

Die Ware markiert aufgrund ihres Doppelcharakters einen Schnittpunkt der beiden Verhältnisse. Doch die gesellschaftlichen Beziehungen, die in der Form

der Ware mittels des Tauscherts ausgedrückt sind, sieht man ihr nicht ohne weiteres an. Vielmehr *scheint* der Tauschwert ein natürliches Verhältnis der Dinge zueinander zu repräsentieren. Deshalb legt Marx überhaupt so viel Wert auf die Wertanalyse der Ware. Er will den Schein aufheben, der *konkrete* Gebrauchswert habe etwas mit seiner Tauschfähigkeit bzw. dem Austauschverhältnis zu tun, und zeigen, dass hinter dem Wert bzw. Tauschwert weniger ein *Naturverhältnis* als ein *gesellschaftliches* Verhältnis steht, da im Zuge des Warentauschs die Individuen ihre Arbeiten als abstrakt-menschliche aufeinander beziehen und ihr Austauschverhältnis in der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit messen.

„Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge.“ (Marx/Engels 1988, 86)

Dies, dass die Ware ihr innewohnendes Verhältnis nach außen nicht erkennen lässt, nennt Marx den *Fetischcharakter der Ware*. In ihr findet sich der Schein gesellschaftlich institutionalisiert, das heißt, er entsteht nicht durch zufällige, zu behebende Denkfehler, sondern wird *systematisch* erzeugt, sobald die Warenform notwendige Bedingung dafür ist, dass eine Gesellschaft ihr Bestehen sichert. Insofern handelt es sich dabei um einen *gesellschaftlich notwendigen* Schein.

Wenn dieser Fetischcharakter bereits in der einfachen Warenzirkulation enthalten ist, lässt sich erahnen, welche Folgen daraus für entwickeltere Formen des Waren- und Kapitalkreislaufes entstehen.

„Weist mithin schon die Elementarform der kapitalistischen Produktionsweise, die Ware, eine Komplexität der Binnenstruktur auf,

die ihren sozio-ökonomischen Gehalt verhüllt, mithin nicht ohne weiteres erfaßbar macht, so gilt das viel mehr noch für die entwickelten Formen des Wertes und des Geldes: Kapital, Zins, Lohn, Profit, Grundrente.“ (Conert 2002, 110)

Der allgegenwärtige, sich ausbreitende Fetischcharakter der Ware könnte dann übrigens die Sichtweise der Gesellschaftstheoretiker erklären, die gesellschaftliche Beziehungen von denen zur Natur entkoppeln möchten, denn tatsächlich scheint die Ware ja nur noch ein Ding zu sein, das menschliche Bedürfnisse befriedigt, aber nichts darüber verrät, was Gesellschaft wirklich sei. Marx würde sagen „Sie verrät es und verrät es nicht“ und darauf hinweisen, dass in der Ware sehr wohl versteckt ein gesellschaftliches Verhältnis steckt, und je mehr dies darin Enthaltene geheim bleibe, um so mehr wirke es. All jenen, die das übersehen, würde er vorwerfen, sie seien dem, was die Ware vorgaukle, auf den Leim gegangen und das sei zwar falsch, aber eben auch kein Wunder.

Bevor man nun aber glaubt, man könne sich auf eine übergeschichtliche Position zurückziehen, von der alles objektiv zu begutachten sei, muss die Frage erlaubt sein: Wenn der Schein der Warenform tatsächlich ein notwendiger ist, was heißt das dann für denjenigen, der diesen Schein zu erkennen meint? Mit dieser Frage gelangt man an einen Punkt, der schon in der Diskussion der Naturbeherrschung (siehe 3.4.3.3, I.) bearbeitet wurde und in einem engen Zusammenhang zum gesellschaftskritisch erweiterten Zirkel der Referenz steht: Wenn instrumentelle Vernunft als Naturbeherrschung alles durchsetzt, dann auch ihre eigene Diagnose. In gleicher Weise impliziert der Ausdruck „notwendiger Schein“, dass noch die Feststellung des notwendigen Scheins in denselben verwickelt ist. Auch der Kritiker der Warenform dürfte nicht ohne Waren auskommen und ist auf deren Schein in fundamentaler Weise angewiesen. Er kann deshalb nicht davon ausgehen, dass dies sein Denken unbelastet lässt, muss vielmehr befürchten, unbewusst daran teilzuhaben, gerade wenn er meint, unberührt bleiben zu können. Der Gesellschaftstheoretiker begibt sich damit automatisch in den Zirkel der Referenz: Wenn seine Diagnose richtig ist, muss er bei jedem seiner Urteile fürchten, vom diagnostizierten gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang

getroffen zu werden und damit seine Objektivität preisgeben zu müssen. D.h. die Diagnose selbst beansprucht eine Objektivität, die sie zugleich inhaltlich negiert. Das ist ohne Zweifel ein performativer Selbstwiderspruch. Daraus zu folgern, die Diagnose müsse dann eben falsch sein, verkennt und verharmlost wiederum den notwendigen Schein, der die Ware umgibt und alles Gesellschaftliche zu treffen vermag. Der Kritiker kann sich von seiner Diagnose nicht ausnehmen und muss doch so tun, als könne er es; sein Standpunkt oszilliert zwischen drinnen und draußen. Diese Bewegung, die übrigens stark an das Problem der Sprachstufen erinnert (vgl. 3.3.1), charakterisierte Adorno einmal, wenn auch in einem geringfügig anderen Zusammenhang, folgendermaßen:

„Vom Denkenden heute wird nicht weniger verlangt, als daß er in jedem Augenblick in den Sachen und außer den Sachen sein soll – der Gestus Münchhausens, der sich an dem Zopf aus dem Sumpf zieht, wird zum Schema einer jeden Erkenntnis, die mehr sein will als entweder Feststellung oder Entwurf.“ (MM 91)

Wenn – wie ich vermute – dieses strikt antinomische Wechsel-Verhältnis zwischen Drinnen und Draußen notwendiges Merkmal der Dialektik Adornos ist, dann kann übrigens die Behauptung der „Begriff der Dialektik“ sei rein als „immanente Kritik“ zu verstehen (Müller-Doohm 2003, 739) nicht richtig sein. Immanente Kritik ist zwar notwendiger Bestandteil dialektischen Denkens, aber nicht darauf zu reduzieren. Denn:

„Immanente Kritik hat ihre Grenze daran, daß schließlich das Gesetz des Immanenzzusammenhanges eins ist mit der Verblendung, die zu durchschlagen wäre.“ (ND 183)

Wer also meint, er könne den Verblendungszusammenhang ausschließlich von innen her aufknacken, der verkennt, dass er Teil desselben ist und zugleich schon etwas beanspruchen muss, das darüber hinaus ist. Aber dies Andere, Zusätzliche wird nicht von außen an immanente Kritik herangetragen, sondern

ist in ihr selbst enthalten und erst auf ihrer Grundlage aus ihr heraus zu entwickeln.

„Als dialektische muß Theorie – wie weithin die Marxische – immanent sein, auch wenn sie schließlich die gesamte Sphäre negiert, in der sie sich bewegt.“ (ND 197)

Als ob diese Verwicklung nicht schon genug Schwierigkeiten für die Situation des Gesellschaftskritikers bereiten würde, ist daran eine destruktive Verhaltensantinomie, eine Theorie-Praxis-Antinomie geknüpft: Kritisiert der Gesellschaftstheoretiker den Tausch von Waren, so greift er seine eigene Lebensgrundlage an, unterlässt er diese Kritik, so erkennt er die Herrschaft des Scheins sowie die damit wahrscheinlich verbundene schädigende Wirkung an und gefährdet seine Lebensgrundlage ebenso sehr.

All diese Schwierigkeiten, die sich bezüglich Erkennen und Tun des Gesellschaftskritikers ergeben, gilt es im Auge zu behalten. Sie sind Teil des später zu erörternden Theorie-Praxis-Dilemmas.

b) Die Verkehrung von Mittel und Zweck

Wie eben angedeutet, hält der Fetischcharakter der Ware hartnäckig den Schein aufrecht, die Eigenschaften der Ware seien deren *natürlichen* Merkmale. Das hat aber außerdem zur Folge, dass der *Tauschwert*, wie er sich im Preis vermittelt ausdrückt, als *Repräsentant des Gebrauchswerts* erscheint, so dass man meinen möchte, der Preis sei also gerade *nicht*, wie Marx sagt, „der Geldname der in der Ware vergegenständlichten Arbeit“ (Marx/Engels 1988, 116), sondern drücke in gewisser Weise ein *Maß an Nützlichkeit* aus, d.h. je mehr ein Gegenstand zu gebrauchen sei, je wichtiger er sei, desto teurer müsse er eben werden. Mit dem Fetischcharakter der Ware geht also die Illusion einher, der Tauschwert orientiere sich am Gebrauchswert, sei dessen Instrument.

Und selbst der Hinweis, der Tauschwert sei bestimmt durch die Arbeitszeit, könnte durchaus in diese Illusion integriert werden. Denn schließlich sei es nur logisch, dass eine längere Arbeitszeit einen größeren Nutzen und damit mehr Wert erzeuge.

Und so erscheint das Tauschgeschäft im Gesamten als eine sinnvolle Angelegenheit: Jeder Produzent spezialisiert sich darauf, ein bestimmtes nützliches Ding herzustellen, weil er durch solche Spezialisierung wahrscheinlich mehr und besser produzieren kann. Da er dieses nützliche Ding daraufhin im Überfluss besitzt, tauscht er mit anderen Produzenten, die sich ebenfalls auf eine bestimmte Arbeit spezialisiert haben. Dies geschieht nach dem Prinzip: Du gibst mir, was ich brauche (aber nicht habe), dafür gebe ich dir, was du brauchst (aber nicht hast). So haben alle etwas davon.

Mit der Dazwischenschaltung eines allgemeinen Äquivalents, des Geldes, wird dieser Vorgang sogar noch vereinfacht, denn es erlöst die Tauschpartner aus ihrer Abhängigkeit von Raum und Zeit. Man *verkauft* etwas Nützliches, um mit dem *Geld-Erlös* selbst etwas Nützliches zu *kaufen*, und das Geld, das der Verkäufer beim Verkauf der Ware vom Käufer erhält, entbindet ihn davon, beim Käufer im direkten Gegenzug eine konkrete Ware erstehen zu müssen, denn womöglich braucht er dessen Produkte gar nicht oder erst zu einem späteren Zeitpunkt.

Dass so betrachtet die Tauschwerte nur die Vermittler von Gebrauchswerten sind, die Einlösung des Tauscherts ein reines *Mittel zum Zwecke* der Erlangung eines Gebrauchswertes, klingt auch bei Marx an, wenn er die soeben geschilderte Bewegung der einfachen Warenzirkulation mit dem Kürzel „W-G-W“ (für Ware-Geld-Ware) beschreibt. Ware wird gegen Geld getauscht, welches wiederum für den Kauf einer Ware zur Verfügung steht.

„Die einfache Warenzirkulation – der Verkauf für den Kauf – dient zum Mittel für einen außerhalb der Zirkulation liegenden Endzweck, die Aneignung von Gebrauchswerten, die Befriedigung von Bedürfnissen.“ (Marx/Engels 1988, 167)

Obwohl Marx im „Kapital“ bereits von Beginn an an der Warenform herumäkelt, nicht damit einverstanden ist, dass im Tauschakt auf zweierlei Weise abstrahiert wird, nämlich von der konkreten Form der Arbeit als auch vom konkreten Nutzen der Sache, dass somit Tauschwert und Gebrauchswert zwar scheinbar zusammenhängen, aber tatsächlich unabhängig betrachtet werden müssen, dass daher der Schein gewissermaßen die Oberhand über den

tatsächlichen Sachverhalt gewinnt usw. usf., hindert ihn das nicht, der einfachen Warenzirkulation noch etwas Positives als „Endzweck“, nämlich „die Befriedigung von Bedürfnissen“ (s.o.), abzugewinnen. Immerhin scheint das einfache Tauschgeschäft selbst seinem härtesten Kritiker zufolge eine vernünftige Norm zu beinhalten, die, der Warentausch habe letzten Endes den nützlichen Zwecken, den Bedürfnissen einer menschlichen Gesellschaft zu dienen. So weit, so schön.

Aber auch Marx weiß: Gemessen an den realen Zuständen dürfte das eher eine Wunschvorstellung sein, weil *zunächst* darauf zu beharren ist, dass der Tauschwert *keineswegs* ein Maß für den Gebrauchswert einer Ware ist. Zwar muss eine Ware einen Gebrauchswert haben, also nützlich sein, aber im Tausch wird ja gerade davon abgesehen, welches ihr konkreter Nutzen ist. Deshalb hat für Marx „die Warenform und das Wertverhältnis der Arbeitsprodukte, worin sie sich darstellt, mit ihrer physischen Natur und den daraus entspringenden dinglichen Beziehungen absolut nichts zu schaffen“ (Marx/Engels 1988, 86), der Tauschwert und damit der Preis einer Ware nichts mit ihrer Gebrauchswertseite zu tun.

Dass sie also gerade nicht zusammenhängen, sich bisweilen sogar bis zu einem *Gegensatz* verschärfen können, sei an einigen ersten Hinweisen verdeutlicht:

- Hat die Luft zum Atmen nun einen Wert oder nicht? Sie hat zumindest einen ziemlich hohen Gebrauchswert, doch einen Wert bzw. Tauschwert zunächst nicht. Es kann also gebrauchswertige Dinge ohne Wert und Tauschwert geben, „wenn sein Nutzen für den Menschen nicht durch Arbeit vermittelt ist“ (Marx/Engels 1988, 55). Paradoxe- oder bezeichnenderweise kann die für mein Beispiel bemühte Luft nur dann einen Wert erhalten, wenn sie zunächst verschmutzt, dann durch menschliche Tätigkeit wieder gereinigt und als Arbeitsprodukt feil geboten wird. Diese wahrscheinlich nur vom grössten gereinigte Luft hätte zwar kaum mehr die Qualität der ursprünglichen, wäre aber um einiges mehr wert! Die proportionale Rechnung, die da lautet: je mehr Gebrauchswert, desto mehr Tauschwert, geht demnach bei weitem nicht auf.
- Eine Ware kann durchaus ihre Gebrauchswertseite unverändert lassen und doch an Tauschwert verlieren, wenn die Zeitdauer ihrer Herstellung sich aufgrund arbeitstechnischer Neuerungen verbessert. Nehme ich an, der

„allgemein-gesellschaftliche“ Produzent könne den Artikel Stuhl zunächst in einer Stunde herstellen, er benötige zu einem späteren Zeitpunkt aber aufgrund besserer Werkzeuge nur noch eine halbe Stunde, dann ist der Tauschwert dieses Artikels unter ansonsten gleichbleibenden (Markt-) Konstellationen gesunken, obwohl er nach wie vor denselben Gebrauchswert besitzt.

„Nun gut“, so könnte man einlenken, „der Tauschwert eines Gegenstandes wird zugegebenermaßen nicht durch den *Grad* seiner Nützlichkeit bestimmt, aber immerhin muss Gebrauchswert in irgendeiner Weise vorhanden sein.“ Dem ist nur mit Einschränkung zuzustimmen: Zumindest *dem Anschein nach* muss ein Ding immer Gebrauchswert für jemanden haben, sonst kauft es niemand und es kann nicht als Ware realisiert werden. Die *Möglichkeit der Täuschung* ist jedoch keinesfalls ausgeschlossen, d.h. Dinge ohne jeglichen Gebrauchswert können veräußert werden, wenn sie *vorgeben* einen solchen zu haben. In diesem Sinne ist der Gebrauchswert eine *notwendige Fiktion*, die jeden potentiellen Käufer vor ein Rätsel stellt, das er, wenn überhaupt, zumeist erst nach Vollendung des Tausches lösen kann: Hat sie Gebrauchswert oder hat sie nicht? Dieses Rätsel wird gerade heutzutage erschwert durch all die werbenden Maßnahmen, die ihn von der Nützlichkeit der zu kaufenden Sache überzeugen wollen.

Damit deutet sich aber nicht nur an, dass der Eindruck, der Tauschwert sei Diener des Gebrauchswerts, ein falscher Schein ist, sondern ebenso, dass, wenn man überhaupt von einem instrumentellen Verhältnis sprechen will, sich *in Wirklichkeit* Mittel und Zweck, d.h. die Hierarchie zwischen Tausch- und Gebrauchswert *verkehrt* haben.

Den Keim zu dieser negativen Entwicklung trägt allerdings schon die einfache Warenform trotz ihrer scheinbaren Rationalität in sich. Denn der Tauschwert gewinnt hier bereits, selbst als augenscheinliches Mittel, eine relative Eigenständigkeit gegenüber dem Gebrauchswert, eine Eigenständigkeit, die sich in einer autonomen Form, der des Geldes ausdrückt. Und erst da, wo Geld entsteht, kann es sich in Kapital verwandeln, d.h. in „gelddeckendes Geld“ (Marx/Engels 1988, 170) oder sich selbst verwertenden Wert:

„Der Wert wird also prozessierender Wert, prozessierendes Geld und als solches Kapital. Er kommt aus der Zirkulation her, geht wieder in sie ein, erhält und vervielfältigt sich in ihr, kehrt vergrößert aus ihr zurück und beginnt denselben Kreislauf stets wieder von neuem.(...) Kaufen, um zu verkaufen, oder vollständiger, kaufen, um teurer zu verkaufen, G-W-G' (...).“ (Marx/Engels 1988, 170)

Dies ist *eine mögliche* Bedeutung des mehrdimensionalen Marx'schen Kapitalbegriffs. Mit ihrer Hilfe lässt sich zeigen, wie der Tauscherlös einer Ware gegenüber der Nützlichkeit der Dinge eine gewisse, wenn auch nicht absolute Vorrangstellung gewinnt, die scheinbare Dienerschaft des Tauscherts womöglich in ihr Gegenteil umschlägt.

„Der Kreislauf G-W-G [sic] geht (...) aus von dem Extrem des Geldes und kehrt schließlich zurück zu demselben Extrem. Sein treibendes Motiv und bestimmter Zweck ist daher der Tauschwert selbst.“ (Marx/Engels 1988, 164)

„Die Zirkulation des Geldes als Kapital ist (...) Selbstzweck, denn die Verwertung des Werts existiert nur innerhalb dieser stets erneuerten Bewegung.“ (ebenda, 167)

Ich lasse hier zunächst außer Acht, woher die Differenz stammt zwischen G und G', zwischen Geld und Mehrgeld, die notwendig für die Entstehung von Kapital ist (siehe folgender Abschnitt). Wichtig ist hier zunächst nur: Wenn Marxens Befund richtig ist, dann gerät das eigentliche Mittel, der Tauschwert, zum Endzweck und verstellt so den Blick auf die eigentlichen Zwecke, die Gebrauchswerte oder die damit verbundenen Bedürfnisse, erst recht, wenn der Tauschhandel Geld-Ware-Geld' unabdingbarer Bestandteil des wirtschaftlichen Systems geworden ist, wie im Kapitalismus der Fall.

Aber ist das eigentlich so schlimm? Schließlich dürfte sich dieses Verhältnis ansatzweise bewähren, denn mit der Jagd nach Tauscherten werden immerhin die Gebrauchswerte mitproduziert, und zwar immer mehr und immer besser! Doch dies, dass die Gebrauchswerte sozusagen von den Tauscherten mitgeschleppt werden, ist keine notwendige Beziehung der beiden. Wie oben

angedeutet können sie sich gegenläufig verhalten, was bei einem Vorrang der Verwertbarkeit bedeuten mag, dass die Gebrauchswerte *gänzlich* verloren gehen. Dies sei an einigen weiteren Beispielen verdeutlicht:

- Die Priorität der Tauschwerte kann sich nicht zuletzt in der Zerstörung von Gebrauchswerten zugunsten der Stabilisierung von Tauschwertigkeiten ausdrücken., z.B. wenn Lebensmittel absichtlich vernichtet werden, um ihre Preise stabil zu halten.
- Die Dominanz der tauschwertlastigen Produktion mag bewirken, dass nützliche Tätigkeiten, Dinge oder gesellschaftliche Organisationsformen, die keinen Tauschwert hervorbringen oder der Produktion von Tauschwerten entgegenstehen, nicht gefördert und damit in ihrer eigentlich zu wünschenden Verbreitung gehindert werden. Dies beginnt bei der Frage, ob es nicht möglich wäre, bestimmte Güter (z.B. Autos) so herzustellen, dass sie eine bessere Qualität und damit eine höhere Gebrauchsdauer erhielten (was in einer auf ständigen Verkauf und auf Wachstum abzielenden Verschleiß-Produktion nicht gewünscht wird), und endet bei der, ob eine nicht am Profit orientierte Gesellschaft den darin lebenden Menschen nicht eher entgegenkäme. Nach der Marx'schen Theorie sind die tauschwertlastigen Produktionsverhältnisse längstens zur Fessel der Produktivkräfte, d.h. ihrer vernünftigen Nutzung, geworden.
- Der Gebrauchswertanteil einer Ware kann (nehmen wir einmal an, er sei annähernd quantifizierbar) durchaus weit hinter den Tauschwert zurückfallen und in schlimmeren Fällen sogar gegen Null gehen. Daraus resultiert nun das bereits angedeutete Problem, dem meines Erachtens die Verwandtschaft zum *Zirkel der Referenz* stark anzusehen ist oder zumindest zu diesem auf gesellschaftskritischer Ebene beiträgt: Wie nämlich kann ich erkennen, ob ein Gebrauchswert tatsächlich vorhanden ist (und wenn ja, in welchem Maße) oder ob er nur zum Schein existiert? Einerseits setzt die Frage voraus, dass derjenige, der sie äußert, sich bis zum Akt der Äußerung am Leben erhalten hat, also muss er irgendwie die dazu erforderlichen Gebrauchswerte erlangt haben. Doch schon bei jedem einzelnen Lebensmittel, das im Supermarkt erworben werden kann, muss andererseits befürchtet werden, dass neben seinem Nähr- also Gebrauchswert etwas Unerwünschtes mitenthalten ist, das geradezu

gesundheitsschädlich ist, also im Gegensatz steht zur Lebenserhaltung (vielleicht erst über längere Sicht und unbemerkt). Dies kann deshalb befürchtet werden, weil der Tauschwerterlös des Produkts seinen Hersteller *mehr interessieren muss* als das Wohlergehen des Konsumenten (nicht aus böser Absicht, sondern aufgrund der wirtschaftlichen Gesetze, die auch er zu befolgen hat, wenn er ein Hersteller bleiben möchte). Das bedeutet nicht automatisch, dass er dieses Wohlergehen gänzlich ausblendet, denn stillt das Produkt die Bedürfnisse des Kunden, dann ist dieser zufrieden und wird auch demnächst das Produkt kaufen. Aber seine Zufriedenheit ist eben nur *ein mögliches, kein notwendiges* Mittel zum Zweck, letzterem daher untergeordnet, und kann im übrigen auch dann erzeugt werden, wenn der Kunde einen etwaigen Gebrauchswertbetrug nicht bemerkt. Ich behaupte also: Gebrauchswert und Tauschwert verhalten sich wie Sein und Schein, aber so, dass der Schein nicht nur falsch sein muss, sondern durchaus etwas über die Gebrauchswertseite verraten mag – nur kann man sich dessen eben nicht sicher sein.

- Der Gegensatz zwischen Gebrauchswert- und Tauschwertorientierung wird u.a. am deutlichsten durch die Probleme angezeigt, die aus der Zerstörung der Natur resultieren. Der Nutzen von Natur für das menschliche Leben dürfte unbestritten sein. Dennoch setzt sich in konkreten Konfliktsituationen immer wieder das Tauschwert- oder Profitinteresse durch. Das weist darauf hin, wie sehr instrumentelle, naturbeherrschende Vernunft kein bloßes Naturverhältnis, sondern gesellschaftlich vermittelt ist. Dass es der profitorientierten Wirtschaftsmaschinerie dennoch immer wieder gelingt, selbst Naturschutz in ein gutes Geschäft, die kritischste Stimme in einen tauschwertigen Beitrag zu verwandeln, zeigt zugleich, erstens, dass man ihre Integrationsfähigkeit nicht unterschätzen sollte, zweitens, wie wenig in den Kategorien Schwarz und Weiß zu denken ist, weil beides ineinander ist, ohne allerdings ein Grau zu ergeben.

Die damit angezeigte Verkehrung von Mittel und Zweck ist ein zentrales Motiv der Gesellschaftskritik Adornos. Er kritisiert die Herrschaft des abstrakten Tauschwerts über den konkreten Nutzen, weiß aber auch, dass diese Herrschaft nicht als solche, sondern als ihr Gegenteil erscheint und sich so hinter dem

Rücken der Menschen vollzieht. Das heißt, sobald von „Produktivität“ oder „Nützlichkeit“ gesprochen wird, glauben die einzelnen Subjekte immer noch, damit sei eine Orientierung an Gebrauchswert-Zwecken gemeint, während die Begriffe jenseits der *subjektiven* (Wunsch-) Interpretationen *objektiv* etwas anderes verraten. Begutachtet man sie genauer, so drückt sich in ihnen die *tatsächlich herrschende gesamtgesellschaftliche Tendenz* aus. Mit anderen Worten: Wenn tauschwertige Verwertbarkeit oberstes Gebot der kapitalistischen Wirtschaftsweise ist, dann setzt sich diese Ausrichtung auch in der Bedeutung solcher Ausdrücke wie „Nützlichkeit“ oder „Produktivität“ durch. Dazu Adorno:

„Ob etwas in der bürgerlichen Gesellschaft als produktiv oder nicht-produktiv gelten kann, kann sie nach keinem anderen Kriterium entscheiden als den Marktergebnissen. (...) Also produktiv ist demnach in Wahrheit innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft nur die Arbeit, die Kapital schafft und als solche Tauschwert besitzt.“ (PT 2, 274 f.)

Dieser Sinn von Produktivität ist für Adorno jedoch nur ein schlechter Abklatsch von dem, was damit gemeint sein *müsste*, d.h. seine Kritik ist nach wie vor an der Gebrauchswertseite als Maßstab für Nützlichkeit orientiert.

„Während der Begriff der Produktivität in der bürgerlichen Gesellschaft, hier darf man sagen, ideologisiert, die Arbeit verherrlicht wird, ist in Wirklichkeit die Produktivität nur auf die Verwertbarkeit beschränkt. Demgegenüber entreißt Marx auf der einen Seite die Arbeit dieser Ideologie; er selber sieht aber die Arbeit zwar nicht nach ihrer Verwertbarkeit, doch nach ihrem Nutzen an (...).“ (ebenda, 275)

Wie Marx hält Adorno das, was in der bestehenden Gesellschaft mit „Produktivität“ gemeint ist, für nur beschränkt produktiv bzw. in vielen Fällen – einige davon konnte ich weiter oben andeuten – für vollkommen unproduktiv.

Für viele Verfechter der Marx'schen Theorie, darunter Adorno, sind diese Irrationalitäten Anlass genug, die Rationalität des Systems als Ganzes in Zweifel zu ziehen. Allerdings ist sich auch Adorno darüber im Klaren, dass der Schein, den jede Ware umgibt, sich gesamtgesellschaftlich *notwendigerweise* reproduziert, dass der Warentausch die Lebenserhaltung zwar gefährdet, aber zugleich sichert und diese Sicherung als ihren obersten Zweck oder Nutzen *ausgibt*, so wie jedes Produkt deklarieren muss, es wolle nur das Beste für seinen Käufer. Aufgrund dieses Scheins mutet es geradezu irrational an, die Vernunft der tauschwertorientierten Wirtschaftsweise anzuzweifeln. Nach Adorno gilt es jedoch hinter diese Fassade zu blicken, um das wahre *Wesen* der Gesellschaft zu ergründen und ...

„Solches Wesen ist vorab Unwesen, die Einrichtung der Welt, welche die Menschen zu Mitteln ihres *sese conservare* erniedrigt, ihr Leben beschneidet und bedroht, indem sie es reproduziert und ihnen vortäuscht, sie wäre so, um ihr Bedürfnis zu befriedigen.“ (ND 169)

c) Warentausch als „Herrschaft von Menschen über Menschen“

Eine Darstellung der Kritik Adornos am Warentausch wäre unvollständig, würde sie ihre bedeutendste, nämlich *herrschaftskritische* Dimension vernachlässigen. Denn für ihn wie für Marx gilt:

„In der Reduktion der Menschen auf Agenten und Träger des Warentauschs versteckt sich die Herrschaft von Menschen über Menschen.“ (SoS 18)

Genauer betrachtet impliziert das zweierlei: Mittels der Ware wird Herrschaft vollzogen *und* zugleich verschleiert. Letzteres, dass die Form der Ware perfektes Mittel zur Verschleierung herrschaftlicher Beziehungen sein kann (nicht muss), lässt sich aufgrund ihres bereits erörterten Fetischcharakters nachvollziehen. Dieser täuscht über die gesellschaftlichen Beziehungen hinweg, die in der Ware enthalten sind; somit auch über womöglich mitenthaltene herrschaftliche Verhältnisse. Doch nur weil die Warenform diese

Möglichkeit bietet, heißt das noch lange nicht, dass sie auch genutzt wird. Inwiefern also wird mittels der Ware Herrschaft *tatsächlich* vollzogen?

Genau diese Frage versucht Marx mit Hilfe der Fortführung seiner Warenanalyse zu beantworten. Der diesbezüglich entscheidende Punkt seiner Untersuchung, dem ich bisher ausgewichen bin, liegt in einer Ausweitung des Warenbegriffs. Danach können nicht nur feste Gegenstände zur Ware werden, sondern ebenso die Arbeitskraft, d.h. die Fähigkeiten, die zur Erzeugung solcher Gegenstände notwendig sind. Die bisher erarbeiteten Eigenschaften der Ware, insbesondere ihr Doppelcharakter, wendet Marx konsequent auf die Ware Arbeitskraft an. Wenn es stimmt, dass ein Ding erst Wert haben kann, sobald es Produkt menschlicher Arbeit ist, dann kann man umgekehrt sagen, der konkrete Nutzen jeglichen Arbeitsvermögens ist es, Dinge herzustellen, die einen Wert haben. Die Ware Arbeitskraft hat also einen Gebrauchswert, der darin besteht, Werte zu schaffen, und sie hat einen Tauschwert, der sich nach ihren Entstehungskosten bzw. der darin verborgenen Arbeitszeit richtet. Diese Unterscheidung zwischen Gebrauchs- und Tauschwert der Ware Arbeitskraft ist nach Marx notwendig, um die Entstehung des Mehrwerts im Kapitalkreislauf $G-W-G'$ zu verstehen, wie es also kommt, dass aus Geld (G) Mehrgeld (G') wird (vgl. MEW 23, 181 ff. und 200 ff.).

Wer seine Arbeitskraft gegen Lohn verkauft – und das müssen all diejenigen, die keine andere Möglichkeit haben, ihren Lebensunterhalt zu erwerben (heutzutage also fast alle), der bietet dem Käufer dieser Ware an, eine bestimmte Zeit über sie verfügen zu können. Während dieser Zeit produziert der Träger der Arbeitskraft so, wie es ihm vom Käufer der Arbeitskraft aufgetragen wird. Der Tauschhandel lautet demnach: Lohn gegen freie Verfügung über das Arbeitsvermögen. Wenn der Lohn, d.h. der Tauschwert der Ware Arbeitskraft, sich über die Reproduktionszeit dieser Ware bestimmt, so bekommt der Lohnarbeiter (ungefähr) das, was er braucht, um sich (und seine Familie) zu erhalten. Nach den ungeschriebenen Gesetzen der Warentauschs scheint dieser Handel in Ordnung: Gleiches gegen Gleiches eben.

„(...) der Kapitalist sagt: Bitte, du verausgabst soundso viel Arbeitskraft, ich gebe dir genauso viel, daß du diese Arbeitskraft

wiederherstellen kannst. Insofern ist es also wirklich gleicher und gerechter Tausch (...).“ (PT 2, 262)

Allerdings kann der Kapitaleigner mit Hilfe der Arbeitskraft in der Zeit, in der sie ihm zur Verfügung steht, mehr Wert produzieren lassen, als sie ihn gekostet hat. Was damit gemeint ist, kann man anhand eines Beispiels veranschaulichen, das allerdings aus Gründen einer deutlicheren Darstellung stark vereinfacht ist:

„4 Stunden, einen halben Arbeitstag, muß der Arbeiter tätig sein, um einen Geldlohn zu erhalten, der einen Gegenwert (Äquivalent) der für ihn täglich notwendigen Lebensmittel darstellt. Aber 8 Stunden am Tag benutzt der Kapitalist sein >>variables Kapital<<. (...) Beahlt wird nur der Tauschwert der Arbeit (4 We [=Werteinheit]), genutzt wird der gesamte Gebrauchswert, der am Arbeitstag weitere 4 We hervorbringt.“ (AG Soziologie 1992, 201)

Der Gewinn des Kapitaleigners scheint demnach sein Geheimnis in der Produktionssphäre zu haben. Indem er Produktionsmittel und Arbeitskräfte erwirbt, kann er mit ihrer Hilfe Waren produzieren lassen, deren Tauschwert – den er freilich erst auf dem Markt einlösen muss (was nicht immer gelingen mag) – höher zu veranschlagen ist als die Kosten für Produktionsmittel und Arbeitskräfte. Auch wenn es der Schein der Warenform nahelegt, darf der Begriff „Warentausch“ deshalb nicht auf bloße Warenzirkulation reduziert werden, denn er impliziert ebenso ein gesellschaftliches Verhältnis, nämlich das zwischen *Arbeitskraftkäufer* und *–verkäufer*, welches als Produktionsverhältnis bis in die Produktionssphäre hineinreicht. Analog verhält es sich mit dem Begriff „Kapital“; er ist doppeldeutig, weil Kapital zwar einerseits als ein sich selbst verwertender Wert erscheint (aufgrund seiner tatsächlichen Verselbständigung nicht ganz unberechtigt), aber andererseits das eben genannte gesellschaftliche (Produktions-)Verhältnis in sich birgt.

Die Frage nach dem Realitätsgehalt der Theorie von der Entstehung des Mehrwerts kann ich hier leider nicht vertiefen, auch muss ich wiederholt zu bedenken geben, dass das Marx'sche Vorgehen im „Kapital“ zunächst von

bestimmten Aspekten der Wirklichkeit bewusst absieht, um zum abstrakten Kern der Sache zu gelangen. Wie dem auch sei, jedenfalls schließt sich Adorno unmissverständlich diesen Kernvorstellungen der Marxischen Theorie an, wenn er sagt:

„Die Reproduktionskosten der von dem Arbeiter verausgabten durchschnittlichen gesellschaftlichen Arbeitskraft sind geringer als die in Arbeitsstunden berechnete Arbeitskraft, die der Arbeiter in dem Produktionsapparat verausgabt. Diese Differenz bildet den berühmten Mehrwert, der dem Unternehmer und klassenmäßig gesehen der herrschenden, der bürgerlichen Klasse im Gegensatz zum Proletariat zufällt.“ (PT 2, 262)

Wenn das stimmt, dann findet im Prozess der Kapitalverwertung gewissermaßen ein Betrug statt, der zugleich schwer zu erkennen ist, da ja ein gerechter Tausch Lohn gegen Arbeitskraft stattzufinden scheint.

„Er [Marx – H.K.] zeigt, daß in dieser Gesellschaft alles mit rechten Dingen zugeht, daß die Äquivalente wirklich getauscht werden, daß es aber an einer entscheidenden Stelle, nämlich wo es sich um die Ware Arbeitskraft handelt, indem es mit rechten Dingen zugeht, zugleich nicht mit rechten Dingen zugeht.“ (PT 2, 261 f.)

Die Möglichkeit zu solchem Betrug ist bereits mit der Form der Ware gegeben, weil diese die darin enthaltenen gesellschaftlichen Beziehungen, also auch den möglichen Betrug, verheimlicht. Dieser wird praktisch mit der gesellschaftlichen Durchsetzung des Warentauschs institutionalisiert, systematisch wiederholt. Das damit verknüpfte herrschaftliche Moment besteht darin, dass sich niemand diesem spezifischen Tauschhandel entziehen kann (selbst wenn er dies alles erkennen würde), weil bestimmte Bedingungen ihn dazu zwingen, daran teilzunehmen. Der Zwang wird also weniger durch unmittelbar herrschende Personen ausgeübt als vielmehr durch die *ökonomischen* Verhältnisse, die den Besitzer der Ware Arbeitskraft zum

Tauschhandel zwingen, weil er nur so sein Leben sichern kann – ganz im Gegensatz zum Käufer der Arbeitskraft, dem Kapitaleigner.

Bevor ich nun aber von der einen Schwierigkeit der Marx'schen Theorie, der Lehre von der Entstehung des Mehrwerts, zur nächsten, der Klassentheorie, gerate, will ich von einer weiteren Vertiefung der Problematik absehen und meine Schlussfolgerungen aus dem bisher Erarbeiteten betonen bzw. auf das Problem der Erkenntnis zuschneiden:

- Wenn Marxens Analyse der Mehrwertentstehung richtig ist, dann steht hinter dem Warentausch ein herrschaftliches Interesse, das sich zugleich mittels des Warentauschs als solches unsichtbar macht.
- Wer dieses herrschaftliche Interesse aufdecken will, hat nicht nur damit zu kämpfen, dass die Ware ihre Eigenschaften, auch ihre „herrschaftlichen“, nicht ohne weiteres preisgibt, sondern dass das Subjekt, das diesen Zusammenhang enthüllen will, zugleich selbst auf den durch Herrschaft vermittelten Warentausch zur Lebenserhaltung und damit zur Erhaltung seiner Denkfähigkeit, die im übrigen ebenfalls als Ware feilgeboten werden kann, angewiesen ist.
- Noch schwieriger wird die Angelegenheit für das Subjekt, wenn es bedenkt, dass nicht nur die materiellen Bedingungen der Denkfähigkeit, sondern auch seine spezifischen inhaltlichen Denkweisen vom Warentausch abhängig sein könnten, mindestens weil bereits das zum Denken notwendige Erkenntnisvermögen inwendig vom ihm beschädigt wird. Denn zum einen gerät jeder Akt der Identifikation in den Bannkreis des Warentauschs, in dem ja von der besonderen Beschaffenheit eines Gegenstandes abgesehen wird, zum anderen werden die kognitiven Fähigkeiten des Individuums durch dessen Zwang zur Veräußerung seiner Arbeitskraft unweigerlich beeinträchtigt. Letzteres bedeutet auch, dass Arbeitskraft und Träger der Arbeitskraft nicht so getrennt werden können, als ob die „kurzzeitige“ Veräußerung der Lebendigkeit keinen Einfluss auf den betreffenden Menschen als ganzen haben würde. In der Zeit, in der das Individuum über sein eigenes Vermögen, auch das der Erkenntnis, nicht verfügt, verfügen andere darüber, seine Arbeitskraft samt seiner geistigen Fähigkeiten und der daraus resultierenden Produkte ist in diesem Zeitraum mindestens teilweise *fremdbestimmt*. Und kehrt die Arbeitskraft wieder zu

ihrem Träger zurück, so ist sie zumeist erneuerungsbedürftig und nicht, nun für die eigenen Zwecke, unendlich weiter zu gebrauchen. Auf diese Weise wird unvermeidlicherweise das Subjekt der Erkenntnis in seinem Erkenntnisvermögen geschwächt und damit überhaupt als Subjekt in Frage gestellt.

- Eine solche Kritik am Warentausch muss aber keineswegs darauf verzichten, dessen positiven Momente kenntlich zu machen. Er ist und bleibt ein zweiseitiges Schwert. Denn mit der durch den Warentausch initiierten Entwicklung der Produktivkräfte entwickeln sich gleichzeitig die kognitiven Fähigkeiten der Individuen, da in den Produktivkräften die Arbeitskräfte und in den Arbeitskräften die Denkfähigkeiten der Subjekte enthalten sind. Mit einer solchen Entwicklung des Denkens wächst die Chance, die mit der Warenform einhergehenden Verstrickungen zu durchschauen, auch wenn dem wiederum entgegensteht, dass die kognitiven Fähigkeiten in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zweckentfremdet, nämlich fachspezifisch gezähmt bleiben.
- Immerhin verspricht das Tauschprinzip einen gerechten Handel von Gleichem gegen Gleiches, obgleich es dieses Versprechen nur an der Oberfläche hält. Wenn das Denken vom Warentausch so maßgeblich beeinflusst ist wie oben vermutet, dann dürfte es sich wenigstens auch dessen Utopie zu eigen machen und wäre über das Schlechte des Warentauschs, die Ausbeutung fremder Arbeitskraft, zwangsläufig hinaus. Von daher negiert auch Adorno das Tauschprinzip nicht absolut.

„Kritik am Tauschprinzip als dem identifizierenden des Denkens will, daß das Ideal freien und gerechten Tauschs, bis heute bloß Vorwand, verwirklicht werde.“ (ND 150)

III. Ideologie

Der Begriff der Ideologie geht bei Adorno weit über den herkömmlichen hinaus und ist gewiss nicht auf *falsches Bewusstsein* zu reduzieren. Er spricht vielmehr von dem „dialektische(n) Problem der Ideologien: daß diese zwar

falsches Bewußtsein, aber doch nicht nur falsch“ seien (SoS 472). Dieses Wechselspiel zwischen *falsch* und *nicht falsch* deutet ein tieferes Verständnis von „Ideologie“ an, das ich folgendermaßen ausdrücken möchte: *Ideologie* bedeutet bei Adorno *gesellschaftlich notwendiges falsches und wahres Bewusstsein zugleich*.

Um diese komplexe Bestimmung genauer erläutern zu können, spalte ich sie in ihre Elemente auf und erhalte folgende Fragen, auf die näher einzugehen sein wird:

- a) Inwiefern sind Ideologien falsch?
- b) Warum sind Ideologien gesellschaftlich notwendig falsch?
- c) Warum sind Ideologien mit gesellschaftlicher Notwendigkeit nicht nur falsch, sondern auch wahr?
- d) Zusatzfrage: Wie verhält sich der Ideologiekritiker zu den Ideologien?

Zu a): Inwiefern sind Ideologien falsch?

Ideologien sind zunächst *inhaltlich* falsch, in dem Sinne, dass bestimmte Zustände oder Vorgänge der (gesellschaftlichen) Wirklichkeit unangemessen interpretiert werden. Ein gutes Beispiel dafür ist die von Adorno kritisierte Transzendentalphilosophie des deutschen Idealismus, vertreten u.a. durch Kant, Hegel und Fichte. Nach dem, was in einem der letzten Abschnitte (siehe 3.4.2.2) erarbeitet wurde, ist wesentliches Merkmal dieser Philosophie, dass sie dem Subjekt der Erkenntnis einen Vorrang, sogar eine relative Selbstständigkeit und ein gewisses Spontanitätsvermögen einräumt.

„In der Erkenntnistheorie wird unter Subjekt meist soviel wie Transzendentalsubjekt verstanden. Nach idealistischer Lehre baut es entweder, kantisch, die objektive Welt aus einem unqualifizierten Material auf oder erzeugt sie, seit Fichte, überhaupt.“ (SO 153 f.)

Diese Vorrangstellung des Subjekts hält Adorno jedoch für unangemessen, da er selbst, erstens, Subjekt und Objekt dialektisch vermittelt und, zweitens, in dieser dialektischen Vermittlung die Objektseite stärker gewichtet (siehe 3.4.2.1, II.). Ob das nun plausibel ist oder nicht, jedenfalls kritisiert er die Transzendentalphilosophie zunächst *von innen* heraus, d.h. *logisch immanent*,

insofern dass er ihre Argumentation inhaltlich diskutiert und auf etwaige Denkfehler hinweist.

Doch nach Adorno ist die Falschheit von Ideologien nicht rein von ihrem Inhalt her zu begründen. Dieser Inhalt könne sogar „>> an sich<< wahr sein, so wie die Ideen Freiheit, Menschlichkeit, Gerechtigkeit es sind“ (SoS 473), aber unwahr in einem anderen Sinne:

„Unwahr werden eigentliche Ideologien erst durch ihr Verhältnis zu der bestehenden Wirklichkeit.“ (ebd.)

Dies spielt auf *formale* Elemente der Falschheit von Ideologien an. Es sei dahingestellt, ob eine solche Unwahrheit den Inhalt tatsächlich unbelastet lassen kann – wie Adorno an einigen Stellen (s.o.) etwas überspitzt und, ich meine, entgegen seiner eigentlichen Ansicht behauptet – oder ob sie diesen bereits im Inneren trifft, nach dem Prinzip: Wenn die Form unwahr ist, dann muss es auch der Inhalt sein.

Die grundlegende Frage ist aber zunächst: Wie kommt es zu dieser „außerinhaltlichen“ Unwahrheit? Um das zu erläutern, erinnere ich daran, dass jeder Akt des Sprechens (und des Denkens) nicht nur eine inhaltlich-semanticke, sondern ebenso eine pragmatische Seite aufweist. Danach ist Sprechen immer auch eine nicht-sprachliche Handlung, ist Verhalten, ist Geste und drückt eine non-verbale Beziehung zum Gegenstand aus, über den gesprochen wird. Ideologien verhalten sich ihrem nicht-sprachlichen Gestus nach so, als seien sie von der „bestehenden Wirklichkeit“ unabhängig, als seien sie selbstständig und/oder autonom. Deshalb lässt sich nach Adorno „von Ideologie (...) sinnvoll nur soweit reden, wie ein Geistiges selbständig, substantiell und mit eigenem Anspruch aus dem gesellschaftlichen Prozeß hervortritt“ (SoS 474). Sie ist ein sich verselbstständigendes Gedankengebilde, welches sich zwar inhaltlich auf die gesellschaftliche Realität bezieht, nämlich über sie urteilt, aber ihren inneren Bezug zu ihr bestreitet, also leugnet, dass diese gesellschaftliche Realität schon in der Ideologie steckt – auf welche Weise wird noch zu sehen sein. Weil sie also eine Autonomie vorgibt, die sie nicht einlösen kann, wird sie unwahr.

„Ihre Unwahrheit ist stets der Preis eben dieser Ablösung, der Verleugnung des gesellschaftlichen Grundes.“ (SoS 474)

Im Falle der Transzendentalphilosophie wird diese formale Falschheit auf der inhaltlichen Ebene übrigens reproduziert: auf beiden beansprucht sie die unwahre Selbstständigkeit des Subjekts.

Zu b): Warum sind Ideologien gesellschaftlich notwendig falsch?

Ideologien sind gesellschaftlich notwendig falsch, weil ihr falsches Bewusstsein gesellschaftlich bedingt ist, der ideologische Schein eines selbständigen Geistes durch die bestehende soziale Wirklichkeit verursacht, bestätigt und mit erfolgreicher Lebenserhaltung gefördert wird.¹⁶

Mit anderen Worten: Der Geist *muss* von der falschen Annahme ausgehen, er sei autonom, weil er in der Realität tatsächlich durch die historisch sich entwickelnde Trennung zwischen körperlicher und geistiger Arbeit von seiner materiellen Grundlage entkoppelt wird. So kann sich ein eigenständiger gesellschaftlicher Bereich ausbilden, in dem die Beziehungen der Subjekte zueinander scheinbar kaum mehr etwas mit ihrem Verhältnis zur Natur zu tun haben. Die gesellschaftlichen Verhältnisse werden vergeistigt und ihre Verbindungen zur Naturbearbeitung, zur Produktion, unsichtbar.

Wenn meine Ausführungen zum Fetischcharakter der Ware (siehe 3.4.3.3, II.) nicht völlig falsch liegen, dann dürfte dieser die soeben beschriebene Tendenz der Entkopplung von Gesellschaft und Natur weiter verstärken, vielleicht sogar verursachen. Denn er besteht ja darin, das der Ware innewohnende Verhältnis zu verheimlichen und ihre Merkmale als natürliche auszugeben. Was dann Gesellschaft ist, scheint sich jenseits der Warenproduktion zu bestimmen. Da dieser Schein systematisch, zur Erhaltung des Lebens nämlich, erzeugt wird, kann er nicht einfach inhaltlich, also mittels logisch immanenter Kritik, behoben werden. Dies würde ihn so behandeln, als sei er ein reiner Denkfehler. Doch „der Fetischcharakter der Ware ist nicht subjektiv-irrendem Bewußtsein angekreidet, sondern aus dem gesellschaftlichen Apriori objektiv deduziert, dem Tauschvorgang“ (ND 190). Das heißt: Der Schein ist gesellschaftlich notwendig, da er zur Reproduktion der Gattung aufrecht erhalten werden muss.

¹⁶ Die Aktualität dieses Moments von Ideologie stellt Adorno zugleich in Frage (vgl. SoS 474).

Wer ihn aufheben will, gefährdet gleichzeitig seine Lebensgrundlage – eine nun wirklich paradoxe Konsequenz.

Doch der Warentausch ist für Adorno auf eine noch zweite Weise verantwortlich für die systematische Verursachung falschen Bewusstseins. In dessen Vollzug wird ja von der Besonderheit, der Nichtidentität der Waren zugunsten ihrer Vergleichbarkeit, also zugunsten ihrer Identität abgesehen. Identitätsdenken kann, weil es eben an der spezifischen Beschaffenheit der Dinge vorbeisieht, seine Gegenstände niemals so aufnehmen, wie sie wirklich sind, obwohl es das zugleich, auch seiner Form nach, beansprucht. Das bedeutet: Eine äußere Handlung, der Tausch von Waren, wirkt sich von Beginn an auch auf die Inhalte des scheinbar autonomen Denkens aus, weil es die Gegenstände falsch darstellen muss. Dies erklärt nun, warum für Adorno „Identität (...) die Urform von Ideologie“ ist (ND 151).

Aber wirken sich die Prinzipien des Warentauschs auch auf das Innere solcher Gedanken aus, die sich *jenseits* des Tauschhandels bewegen, auf Denkinhalte, die nun wirklich nicht unmittelbar mit ökonomischen Handlungen zusammenhängen und von daher relativ selbstständig erscheinen? Zwar mögen selbst die abstraktesten Gedanken in ihrer Form abhängig von der Warenwirtschaft sein, weil sie ja nur so existieren können, doch was hat das mit ihrem *semantischen* Gehalt zu tun?

Aber wenn Adorno die Transzendentalphilosophie als Ideologie kritisiert, versucht er gerade an einer solch abstrakten Denkweise den inneren Zusammenhang zwischen Gedanken und ihren sozio-ökonomischen Bedingungen zu demonstrieren. Um diesen Zusammenhang zu vertiefen, nehme ich noch einmal die oben geäußerte These auf, die Schein-Selbstständigkeit des Geistes sei auf eine reale gesellschaftliche Trennung zurückzuführen. Diese bestätigt auch Adorno, wenn er sagt, die Vorstellung eines transzendentalen Subjekts lasse sich „als die ihrer selbst unbewußte Gesellschaft dechiffrieren“ (ND 179), da die Trennung der „geistige(n) von der körperlichen“ Arbeit und die daraus sich entwickelnde Illusion einer „Herrschaft des Geistes“ (ebd.), die die Wirklichkeit sozusagen auf den Kopf stelle, sich in eben dieser Vorstellung selbst (inhaltlich) ausdrücke. Mit anderen Worten: Weil der Geist im Laufe der gesellschaftlichen Arbeitsteilung eine gewisse, aber scheinbare Freiheit eingeräumt bekommt, kann er überhaupt

glauben, er besitze die Macht eines transzendentalen Subjekts. Diese augenscheinliche Macht ist aber in Wirklichkeit Ohnmacht, weil sie als geistiges und nicht-empirisches Prinzip beschränkt bleibt. Das Konzept eines transzendentalen Subjekts sieht von den körperlichen Eigenschaften der Subjekte ab, um den Geist als reines Prinzip zu isolieren und zu glorifizieren. Wie oben erwähnt entkoppelt es damit zugleich das gesellschaftliche Verhältnis der Menschen von dem zur Natur. Eine solche Entkopplung kommt aber nicht von ungefähr, sondern ist – auch da muss ich mich wiederholen – bereits im Warentausch als ökonomisch-elementarer Form angelegt, in der ja ebenfalls abstrahiert wird. Alfred Sohn-Rethel bezeichnet dies als „Tauschabstraktion“ (gleichwohl bestimmt er sie um einiges genauer, als ich das hier tun kann) und stellt allen Ernstes eine beinahe deterministische Beziehung zwischen dieser Tauschabstraktion und dem abstrakten Denken her.

„Die Erklärung verfährt nach dem Prinzip, im gesellschaftlichen Sein nach dem Abstraktionsvorgang zu suchen, aus welchem das Gedankenphänomen des abstrakten Verstandes resultiert. Wir glauben, diesen Vorgang in dem gefunden zu haben, was wir die Tauschabstraktion genannt haben.“ (Sohn-Rethel 1978, 127)

Dass Adorno sich dem anschließt, wird deutlich, wenn er betont, „der von der Philosophie verklärte und einzig dem erkennenden Subjekt zugeschriebene Abstraktionsvorgang“ spiele „sich in der tatsächlichen Tauschgesellschaft ab“ (ND 180).

Doch die scheinbare „Herrschaft des Geistes“ über die *tatsächlich herrschende* Realität – „herrschend“ im doppelten Sinne: erstens als Vorrangigkeit und zweitens als handfeste Ausbeutung der Ware Arbeitskraft – erfüllt nach Adorno zugleich eine *tröstende* Funktion.

„Je mehr die einzelnen Menschen real zu Funktionen der gesellschaftlichen Totalität durch deren Verknüpfung zum System herabgesetzt werden, desto mehr wird der Mensch schlechthin, als Prinzip, mit dem Attribut des Schöpferischen, dem absoluter Herrschaft, vom Geist tröstlich erhöht.“ (SO 154)

Wenn das Subjekt meint, es besitze machtvollen Vorrang, könne die Wirklichkeit kontrollieren, so hilft das über die zu spürenden, aber auf diese Weise verdrängten Folgen der sozialen Wirklichkeit hinweg, sie werden verschleiert und in ihr Gegenteil verkehrt. Die reale Unfreiheit des Subjekts findet sich zwar wahrheitsgemäß ausgedrückt in der Gefangenschaft des Erkenntnissubjekts Kants, welches niemals aufgrund seiner Abhängigkeit von „Raum, Zeit, Denkformen“ (SO 159) aus sich heraus gelangen kann, aber wird im deutschen Idealismus in Freiheit und Herrschaft des Subjekts uminterpretiert. Es kommt so über seine reale Machtlosigkeit, die es spürt, sich jedoch nicht eingesteht, hinweg, „seine verzweifelte Selbsterhöhung ist Reaktion auf die Erfahrung seiner Ohnmacht (...)“ (ND 181).

Und wiederum kann man kaum der Versuchung widerstehen, zu fordern, der Geist solle sich doch einfach auf die Herkunft seiner angeblichen Macht besinnen und seine materielle Bedingtheit erkennen, dann würde sich der Schein von ganz alleine auflösen. Doch auch hier bleibt das ein Trugschluss, denn dann müsste er seine tröstende Funktion, die ja notwendig ist, um das Ganze am Laufen zu halten, aufgeben und damit seine eigene Existenzgrundlage gefährden.

„Zuinnerst ahnt der Geist, daß seine stabile Herrschaft gar keine des Geistes ist, sondern ihre ultima ratio an der physischen Gewalt besitzt, über welche sie verfügt. Sein Geheimnis darf er, um den Preis des Untergangs, nicht Wort haben.“ (ND 179)

Nicht nur der Geist an sich, sondern auch seine tröstliche Erhöhung ist gesellschaftlich bedingt. Diese Erhöhung zu revidieren hieße eben jene Bedingungen anzugreifen.

Anmerkung: Auch wenn ich die zurückliegenden Ausführungen zur gesellschaftlich bedingten Unwahrheit von Ideologien in Gegenwartsform geschrieben habe, gebe ich zu bedenken, dass die von Adorno kritisierte Philosophie des deutschen Idealismus keineswegs mehr zeitgemäß ist, „daß sich im spezifischen Gewicht des Geistes etwas Entscheidendes verändert hat“

(SoS 473), was dann für ihn aber auch bedeutet, dass die gesellschaftlichen Bedingungen des idealistischen Bewusstseins ebenfalls nicht mehr aktuell sind. Seinen Anspruch auf Selbstständigkeit kann der Geist nicht aufrechterhalten, weil seine soziale Grundlage sich verschoben hat.

„Im Angesicht der gegenwärtigen Realität kann er [der Geist] den Anspruch seines Ernstes kaum ungebrochen so behaupten, wie er dem Kulturglauben des neunzehnten Jahrhunderts selbstverständlich war. Die Gesteinsverschiebungen – buchstäblich eine zwischen den Schichten des Überbaus und des Unterbaus – reicht bis in die subtilsten immanenten Probleme des Bewußtseins und der geistigen Gestaltung hinein (...).“ (SoS 473 f.)

Selbst die Tatsache, dass ein bestimmter Ideologiebegriff seine Aktualität eingebüßt zu haben scheint, negiert aber gerade nicht den immanenten Zusammenhang zwischen Denken und gesellschaftlicher Wirklichkeit, sondern hebt ihn auf eine neue historische Stufe. Das wiederum macht eine (hier jedoch nicht zu leistende) Analyse seiner aktuellen Besonderheit erforderlich.

Zu c): Warum sind Ideologien mit gesellschaftlicher Notwendigkeit nicht nur falsch, sondern auch wahr?

Diese Frage ist eigentlich künstlich von der vorherigen getrennt und ich will sie deshalb zunächst mit Hilfe eines allgemeinen Gedankenganges versuchen zu beantworten. Dieser lautet: Wenn ein Schein gesellschaftlich notwendig ist, wenn er also in einem mehr oder weniger direkten Zusammenhang zu seinen Bedingungen steht, zu seinem Wesen sozusagen, dann verrät er schon dadurch, dass er auftritt, seiner Form nach, etwas über dieses Wesen, weil er nicht nur von diesem Wesen sich unterscheidet, sondern zugleich Teil desselben ist, d.h. zu ihm gehört.

„Der Schleier, der notwendig zwischen der Gesellschaft und deren Einsicht in ihr eigenes Wesen liegt, drückt zugleich kraft solcher Notwendigkeit auch dies Wesen selbst aus.“ (SoS 472 f.)

Ideologischen Gedanken ist somit immer Wahrheit mitgegeben, aber verschränkt mit ihrer Unwahrheit. Das erinnert beinahe automatisch und aus gutem Grunde an die Lügnerantinomie (siehe 3.2.2): Ist sie falsch, so ist sie wahr, und umgekehrt. In der Transzendentalphilosophie drückt sich das folgendermaßen aus:

- Wenn das Transzendentsubjekt gefangen ist in seinen Denkformen, wenn es „in allem Objektiven, das es denkt, (...) eingespannt“ bleibt „wie gepanzerte Tiere in ihren Verschalungen, die sie vergebens abzuwerfen suchen“ (SO 159), dann hat dieses Bild seine reale Entsprechung, nämlich die Gefangenschaft des Subjekts in der Gesellschaft. Die Abhängigkeit von den Denkformen, die die Transzendentalphilosophie anscheinend inhaltlich behauptet, repräsentiert die Abhängigkeit von der Gesellschaft und drückt somit ein reales Verhältnis aus. Doch darin ist auf eine noch zweite Weise Wahrheit enthalten. Dass das reale Verhältnis nämlich nicht direkt, sondern nur in einem verschlüsselten Sinne zum Ausdruck kommt, ist ebenfalls der gesellschaftlichen Wirklichkeit geschuldet. Denn würde die Wahrheit unverschlüsselt ausgesprochen werden, so gefährdete sie sich sowie diese Wirklichkeit, die doch immerhin die Grundlage des wahrheitsverkündenden Denkens ist. Das Nicht-sagen-Können der direkten Wahrheit verweist auf bestimmte Ursachen und gibt insofern Wahres preis.
- Wenn das transzendente Subjekt ein bloß geistiges und kein reales sein kann, weil die gesellschaftlichen Bedingungen des Warentauschs, der unter anderem im Zwang zum Verkauf der lebendigen Arbeitskraft besteht, dies nicht zulässt, wenn deshalb von wahrer Individualität, die mehr sein muss als nur ein geistiges Prinzip, abstrahiert wird, dann findet sich im Konzept des transzendentalen Subjekts die Wirklichkeit des Individuums ausgedrückt.

„Der lebendige Einzelmensch, so wie er zu agieren gezwungen ist und wozu er auch in sich geprägt wurde, ist als verkörperter homo oeconomicus eher das transzendente Subjekt denn der lebendige Einzelne, für den er sich doch unmittelbar halten muß. Insofern war die idealistische Theorie realistisch und brauchte sich vor Gegnern, welche ihr Idealismus vorwarfen, nicht zu genieren.“ (SO 155)

- Wenn die Ideologie mittels der Selbsterhöhung des Subjekts das reale Subjekt über seinen schlechten Zustand hinweggetröstet wird, dann leuchtet darin eine utopische Dimension auf, nach dem Prinzip: so könnte es sein, wenn der schlechte Zustand einmal beendet ist. Was aber hat Utopie mit „realer“ Tatsachen-Wahrheit zu tun? Antwort: Utopie kann dann eine Form der Wahrheit sein, sofern Wahrheit nicht nur das ist, was hier und jetzt gilt, sondern auch das, was in der Zukunft gelten *könnte*, unter der Voraussetzung, dass diese oder jene Zustände eintreten. Mit anderen Worten: Der Satz „Der Schnee wird in hundert Jahren weiß sein (wenn der augenblicklichen Umweltverschmutzung Einhalt geboten wird)“ ist genau dann wahr, wenn der Schnee in hundert Jahren weiß ist (und bis dahin der Umweltverschmutzung Einhalt geboten wurde).

Zu d) Zusatzfrage: Wie verhält sich der Ideologiekritiker zu den Ideologien?

All die Argumente unter c) haben etwas von der Logik des folgenden: Angenommen ich sage: 1. Nicht dieser, sondern der folgende Satz ist gelogen. 2. Frankfurt ist die Hauptstadt der Bundesrepublik Deutschland.

Falls 1. wahr ist, dann weiß ich, dass das Gegenteil von Satz 2, nämlich der Satz „Frankfurt ist *nicht* die Hauptstadt der Bundesrepublik Deutschland“ wahr sein muss. Ich kann also unter Umständen aus der Verkehrung von Wahrheit auf Wahrheit schließen! Aber nur – und das ist entscheidend –, wenn ich weiß, dass es sich um eine Verkehrung handelt. Kenne ich Satz 1 nicht bzw. weiß ich nicht, ob er wirklich wahr ist, dann kann ich aus der Unwahrheit des 2. Satzes, von der ich ja nichts weiß, niemals Wahrheit erschließen.

Ähnlich ist es mit der Enthüllung der Wahrheit in und von Ideologien. Um ihre Wahrheit erkennen zu können, brauche ich einen Maßstab, der Ideologien als falsches und dadurch wahres Bewusstsein ausweist. Dieser Maßstab ist jedoch nicht wie im obigen Beispiel in Form eines vorhergehenden Satzes gegeben – von daher hinkt der Vergleich an dieser Stelle –, sondern ich muss etwas über die Begleitumstände, letztendlich über die gesellschaftliche Wirklichkeit wissen, um Ideologien als solche identifizieren zu können. Ich kann wohl die Wahrheit in den Ideologien erkennen, wenn ich die Wahrheit um sie herum kenne, aber ich kann nicht umgekehrt aus dem einzelnen ideologischen

Gedanken die Wahrheit um sie herum, für Adorno die der gesellschaftlichen Totalität, erschließen:

„Die Totalität, die alles Einzelne prägt, läßt sich an jedem Einzelnen diagnostizieren, aber aus keinem beweisen.“ (SoS 487)

Das ist nicht unwichtig für die sozialwissenschaftliche Frage, wie Theorie und empirische Praxis zusammenhängen könnten, doch für meine jetzigen Belange muss ich diese Schwierigkeit übergehen, um mich dem Wahrheitsproblem der Ideologien weiter widmen zu können. Und diesbezüglich will ich festhalten: Etwas als Ideologie mit allen Schikanen bestimmen zu können, setzt ein Wissen voraus, das sich *jenseits* dieser Ideologie befindet. Einem Gedanken nachzuweisen, er sei gesellschaftlich vermittelt oder präformiert, präsupponiert ein im Gegensatz zur Ideologie *richtiges Bewusstsein* von der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Deshalb sagt Adorno über den Ideologiebegriff:

„Sobald er von keinem richtigen Bewußtsein sich unterscheidet, taugt er nicht länger zur Kritik von falschem.“ (ND 198)

Deswegen enthält Ideologie nicht nur Wahrheit, sondern setzt sie in ihrer Diagnose auch voraus, „denn der Begriff Ideologie ist sinnvoll nur im Verhältnis zur Wahrheit oder Unwahrheit dessen, worauf er geht; von gesellschaftlich notwendigem Schein kann einzig im Hinblick auf das gesprochen werden, was kein Schein wäre und was freilich im Schein seinen Index hat“ (ND 197 f.).

So steht also hinter der Unwahrheit in zweifacher Hinsicht eine Wahrheit, erstens diejenige, die notwendigerweise mit der Diagnose von Unwahrheit beansprucht werden muss, zweitens die Wahrheit der realen Wirklichkeit, welche die Unwahrheit systematisch verursacht, insofern „im Schein ihren Index hat“ (s.o.).

Wie aber kann man solche Wahrheiten, die im übrigen zusammenhängen, mit Recht beanspruchen, wenn das ideologisch falsche Bewusstsein gesellschaftlich notwendig erzeugt wird und alles, auch die Gesellschaftskritik,

ergreift? Woher nimmt Adorno die Gewissheit, dass das, woran er die Ideologien messen will, also seine Vorstellung von gesellschaftlicher Totalität (sofern es so etwas überhaupt gibt), der Wirklichkeit entspricht? Wie kann er, wenn er Teil des Immanenzzusammenhangs ist, zugleich außerhalb desselben stehen? Durch diese Fragen gerate ich in das schon des öfteren angesprochene Innerhalb-Außerhalb-Problem, dessen Adorno sich voll bewusst ist:

„Ganz ohne Wissen von außen freilich, wenn man will ohne ein Moment von Unmittelbarkeit, eine Dreingabe des subjektiven Gedankens, der übers Gefüge von Dialektik hinausblickt, ist keine immanente Kritik fähig zu ihrem Zweck.“ (ND 183)

Wenn Adorno fordert, „übers Gefüge von Dialektik“ hinauszublicken, deutet er an, dass selbst *Dialektik*, die für ihn scheinbar angemessenste Art und Weise des Denkens, nur unvollkommen ist, d.h. die Möglichkeit mitbedenken muss, dass sie die Sache, wie sie wirklich ist, verfehlen kann, weil auch sie, die Kritik der Gesellschaft sein will, letzten Endes gesellschaftlich bedingt, Teil des allumfassenden Verblendungszusammenhangs ist, wie er durch das Tauschprinzip gestiftet wird. Wollte ich diesen Zweifel an der dialektischen Denkweise nähren, dann könnte ich darauf hinweisen, dass die für Dialektik charakteristische Bewegung von A zu Non-A und umgekehrt nur die Metamorphosen der Waren nachzeichne, d.h. aus einem *Gegenstand* werde *ungegenständlicher* Wert und umgekehrt.

Dies erklärt vielleicht, warum Dialektik, welche „Abdruck des universalen Verblendungszusammenhangs und dessen Kritik“ zugleich sei, „in einer letzten Bewegung sich noch gegen sich selbst kehren.“ (ND 397) müsse. Denn Dialektik sei, so Adorno, „das Selbstbewußtsein des objektiven Verblendungszusammenhangs, nicht bereits diesem entronnen“ (ebd. 398). Wenn sie ohne identifizierendes, also auch falsches Denken nicht auskomme, dann sei es „auch keine Kardinalsünde, sie in einem dialektischen Schritt zu verlassen“ (ebd.).

Wer nun meint, Adorno laufe hier Amok und verletze seine eigenen Prinzipien, der irrt gewaltig. Dass er Dialektik „in einem dialektischen Schritt“ verlassen möchte, zeigt: Er wendet sich gegen seine eigenen Prinzipien, indem er sie

konsequent anwendet! Und umgekehrt: Er wendet sie so konsequent an, dass er sich schließlich *gegen* sie wenden muss! Denn „schlüsse Dialektik total sich zusammen, so wäre sie bereits jene Totalität, die aufs Identitätsprinzip zurückgeht.“ (ND 184) Das qualifiziert seine Denkweise im Unterschied zu anderen als wahrhaft „negative Dialektik“. Denn der Vorgang der negativen Selbstreflexion, die noch die Selbstbesinnung auf die eigenen Grenzen beinhaltet, ist nämlich ebenfalls ein *dialektischer*, weil er nichts anderes als ein konsequentes Zu-Ende-Denken des Zirkels der Referenz ist: Wenn Denken notwendigerweise an der Sache vorbeigehen muss, dann muss auch dialektisches Denken an der Sache vorbeigehen. Wenn dialektisches wie jegliches Denken an der Sache vorbeigehen muss, dann impliziert dies einen Anspruch auf Wahrheit, da die Behauptung, jegliches Denken müsse an der Sache vorbeigehen, die Sache treffen will. Von daher stimme ich Theunissen zu, wenn er feststellt:

„Bei Adorno negiert Dialektik sich auch selbst, und zwar so, daß sie sich transzendiert. Aber ihr Überstieg über sich ist seinerseits dialektisch. Durch ihn kommt Dialektik auch zu sich.“ (Theunissen 1983, 46)

Adorno überschreitet also den selbst gesteckten Rahmen, um ihn erweitern zu können, um noch seinen eigenen blinden Fleck integrieren zu können, womit er aber zugleich den Rahmen doch nicht verlassen kann. Das erinnert stark an das Problem der Sprachstufen (vgl. 3.3.1): Gehört die Metasprache zur Sprache, über die sie spricht, oder steht sie außerhalb?

Den Wahrheitsanspruch seiner dialektischen Denkweise will Adorno dadurch gewiss nicht zurücknehmen, seine ganze „Negative Dialektik“ (wirklich die ganze?) ist der Versuch, diesen Anspruch einzulösen, doch zugleich ist er bereit, sie zu Ende zu denken, ihre eigenen Prinzipien auf sich selbst, also immanent, anzuwenden und sie damit in Frage zu stellen:

„Es liegt in der Bestimmung negativer Dialektik, daß sie sich nicht bei sich beruhigt, als wäre sie total; das ist ihre Gestalt von Hoffnung.“ (ND 398)

Die Hoffnung der nun wahrlich *negativ selbstbezüglichen* Bewegung, mit der Adorno das Denken am Laufen hält, ist, dass sie das Unerreichbare doch einmal erreiche, mit Begriffen zu begreifen, was sich nicht begreifen lässt bzw. es zu begreifen, ohne es subjektiv zuzurichten.

Wenn damit der Verdacht aufrecht erhalten wird, Dialektik sei nicht absolut, dann stellt das auch die End-Gültigkeit des Zirkels der Referenz in Frage. Die von mir erarbeiteten verschiedenen Ausprägungen dieses Zirkels stehen womöglich selbst in einem prekären Verhältnis zueinander. Der gesellschaftskritisch erweiterte Zirkel, der im wesentlichen auf der Herrschaft des Warentauschs bzw. der Herrschaft im Warentausch aufbaut, könnte den allgemeinen Zirkel erst hervorgerufen haben, in dem Sinne, dass die spezielle Verstrickung von Schein und Sein in der Ware die allgemeine zwischen Subjekt und Objekt erst verursacht haben könnte. Umgekehrt hieße das: das Ende der speziellen Verstrickung, damit das von Herrschaft, die ja durch die Warenform vermittelt ist, wäre auch das Ende des Zirkels der Referenz, der Dialektik überhaupt. So interpretiere ich Adornos Aussage, Dialektik habe „ein Ende in der Versöhnung“ (ND 18). Er setzt sie folglich nicht absolut, weil er weiß, dass er damit den Fehler allumgreifender Identität beginge und jeglicher Dialektik geradezu widerspräche. Letztere treibt vielmehr immanent über sich hinaus und ist, weil der Schritt über sich hinaus ebenfalls dialektisch geschieht, doch wieder in sich gefangen, um wiederum über sich hinauszutreiben usw. usf.

Wer dieses Wechselspiel für unproduktiv hält, der mag an die Nützlichkeit des Zirkels der Referenz in seiner elementaren Form erinnert werden. Dass das Denken sich selbst nicht für unfehlbar hält, vielmehr seinen blinden Fleck aufsucht (vgl. meine Ausführungen zur Theorie der Sprachstufen, Abschnitt 3.3.1), hat immerhin zur Folge, dass der blinde Fleck als solcher erkannt wird und dann eigentlich keiner mehr ist. Die ständige Differenzierung des Denkens *in sich* bei gleichzeitiger Anerkennung der Objektivität, ohne auf naiv realistische, nämlich *unvermittelte* Positionen zurückzufallen, resultiert in einem Fortschreiten *qualitativer* Verbesserung.

Auf den eigentlichen Ausgangspunkt meiner Überlegungen, die Ideologiekritik, angewendet, bedeutet das: der Kritiker muss zwar einen

äußeren Standpunkt beziehen, den er aber wiederum nicht als letzte Wahrheit stehen lässt, sondern seine eigene Bedingtheit mitdenkt und, indem er diese erkennt, wiederum Wahrheit vollzieht.

IV. Basis und Überbau

Als ich behauptete, Adorno sei kein Anhänger des ökonomistischen Basis-Überbau-Schemas (siehe 3.4.2.1, II.), da war das stark untertrieben.

Die ökonomistische Vorstellung geht von einer einseitigen Ursache-Wirkungs-Beziehung zwischen Basis und Überbau aus, d.h. zwischen der Produktionsweise einer Gesellschaft einerseits und ihren Institutionen (Staat, Kirche) bzw. Bewusstseinsformen (Religion, Philosophie, Moralvorstellungen, Wissenschaft) andererseits. Marx behauptet ja bekanntlich, „die Produktionsweise des materiellen Lebens“ bedinge „den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt“ (Marx/Engels 1981, 8 f.). Wie auch immer er das meint, man lese „bedingen“ einfach als „kausal verursachen“ und erhalte das ökonomistische Konzept von Basis und Überbau.

Da nun aber gesellschaftliche Institutionen wie auch bestimmte Gedanken der Individuen die ökonomischen Vorgänge nachweislich beeinflussen/fördern/behindern können, wurde das einseitig deterministische Schema von einigen Kritikern unter Berufung auf Engels zu dem einer *Wechselwirkung* erweitert, wenn auch die Ökonomie „in letzter Instanz“ (Marx/Engels 1978, 463) sich durchsetze.

Die Gemeinsamkeit der beiden Sichtweisen, der ökonomistischen als auch ihrer Erweiterung, besteht darin, Basis und Überbau zunächst einmal kategorisch auseinander zu halten. Das ist aus zwei Gründen durchaus berechtigt. *Erstens* muss man zwischen materieller Basis und Überbau trennen, um den Vorstellungen des Geistes jenes Mindestmaß an Autonomie zugestehen zu können, welches für die Möglichkeit von Objektivität notwendig ist (übrigens auch für die Möglichkeit subjektiver Irrtümer). Wären Basis und Überbau eins, so könnte ein erkennendes Bewusstsein niemals den Abstand zu seinem Gegenstand einnehmen, der zur Rechtfertigung seines Anspruchs auf Erkenntnis erforderlich ist. Dass die ökonomistische Reduktion diese auch von

ihr zunächst klammheimlich zugestandene und beanspruchte Autonomie schließlich wieder zurücknimmt und nur der Basis eine alles verursachende Eigenständigkeit zuerkennt, ist ihr (undialektischer) Selbstwiderspruch. *Zweitens* ist die Trennung zwischen Basis und Überbau historisch nachvollziehbar, denn aufgrund der sich entwickelnden Unterscheidung zwischen körperlicher und geistiger Arbeit haben sich tatsächlich gesonderte Bereiche ausgebildet, die voneinander zu trennen sind und sich wechselseitig beeinflussen.

Aber so wie im Zirkel der Referenz bzw. in der Subjekt-Objekt-Problematik zwar zwischen den einzelnen Momenten differenziert werden muss, diese sich jedoch zugleich wechselseitig enthalten, so ist das Basis-Überbau-Schema als bloße Unterscheidung zwischen zwei sich wechselseitig beeinflussenden Momenten unzulänglich. Vielmehr sind in jedem Geist bereits Momente der Produktion vertreten, genauso wie umgekehrt in jeder Basis, in jeder Form der Produktion, die ja von lebendigen, mit Bewusstsein begabten Menschen organisiert und bewerkstelligt wird, geistige Tätigkeit von Anbeginn an enthalten ist.

Letzteres lässt sich am Marx'schen Begriff der *Produktivkraft* verdeutlichen, der auf das Produktionsvermögen einer Gesellschaft zielt und insofern, neben dem Begriff „Produktionsverhältnis“, einen wesentlichen Aspekt der ökonomischen Basis beschreibt. Wenn allerdings Adorno Produktivkräfte so charakterisiert, dass „deren eine Bewußtsein ist“ (ÄT 59), dann macht er unmissverständlich klar, wie sehr Basis und geistiger Überbau ineinander verwickelt sind. Die jeweilige Produktivkraft basiert zwar auf einer bestimmten Arbeitsteilung, auf bestimmten Werkzeugen, objektiv-ökonomischen Gesichtspunkten also, aber zugleich ist die Art und Weise, wie der Mensch Natur entgegentritt und sie zu seinen Gunsten bearbeitet, mitbestimmt durch die kognitiven Fähigkeiten des arbeitenden Subjekts sowie seine sonstige geistige Konstitution. Diese Fähigkeiten lassen sich nicht fein säuberlich aufteilen in solche der materiellen Arbeit und in solche, die sich bloß in jenseitigen Überbau-Sphären bewegen. Gerade Max Weber (Weber 1988) konnte zeigen, wie sehr noch eine scheinbar abgehobene Bewusstseinsform wie die Religion nicht nur von außen auf die Produktionssphäre einwirkt, sondern bereits im Inneren derselben ihren Einfluss entfaltet.

Es zeichnet sich so ein äußerst komplexes Bild im Verhältnis Basis-Überbau ab, welches aus verschiedenen Gründen auf den widerspruchsvollen Hauptnenner gebracht werden kann, der da lautet: sie müssen unterschieden werden und enthalten sich doch wechselseitig. Nur so kann Adorno die Vorrangstellung der Ökonomie betonen, darauf hinweisen, wie sehr insbesondere die kapitalistische Form des Wirtschaftens andere scheinbar von ihr zu trennende Sphären des gesellschaftlichen Lebens nicht bloß von außen, also kausal in einem herkömmlichen Sinne, beeinflusst, sondern bereits in ihrem Inneren enthalten ist, erst recht da, wo diese Sphären sich autonom wähnen, *während er aber gleichzeitig* a) nicht nur die Produktionsweise im geistigen Überbau, sondern auch umgekehrt das Bewusstsein in jeglicher Form von Produktion vertreten sieht und b) die Autonomie des Geistes anerkennt bzw. fördern möchte – und fördern lässt sich ja nur, was prinzipiell zu fördern möglich ist. So gerät die strikte Antinomie, die ja zunächst nur eine Denkweise sein sollte – wenn auch immerhin eine, die das Verhältnis von Denken und Sein thematisiert und konsequent zu Ende denkt – ins Fadenkreuz gesellschaftlicher Wirklichkeit, aber ohne dass sie ihr inneres Spannungsverhältnis verlöre, nämlich das zwischen Denken und Sein, welches sich nun in der Begrifflichkeit von Basis-Überbau ausdrückt.

Man mag erahnen, wie wichtig ein solch erweitertes Verständnis des Basis-Überbau-Theorems für die Bestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis bei Adorno ist, wenn man, vorsichtig sich annähernd, *Theorie* als ein Moment des Überbaus interpretiert und Praxis als eines der Produktionsweise.

3.4.3.4 Zur Frage: Begeht Adorno einen herrschaftssoziologischen Fehlschluss?

Im Vorwurf, Adorno begehe einen herrschaftssoziologischen Fehlschluss (vgl. auch 3.4.3.2), sehe ich zwei Argumente vertreten, zu denen ich gesondert Stellung beziehen möchte.

1. Argument: Aus der Tatsache, dass es Herrschaft gibt, kann man nicht notwendig schließen, *alles* sei von dieser Herrschaft betroffen,

insbesondere nicht „Macht und Erkenntnis“ seien in allen Fällen „synonym“ (DdA 10) bzw. Erkenntnis jenseits gesellschaftlicher Repression sei absolut unmöglich. Adorno begeht demnach einen herrschaftssoziologischen Fehlschluss, indem er von einigen Fällen mit Notwendigkeit auf alle schließt und den Unterschied zwischen streng deduktiven und weniger strengen induktiven Schlüssen ignoriert. Aufgrund dieses logischen Fehlers verstellt er sich im übrigen den Blick für empirisch durchaus vorhandene nicht-repressive Momente und Möglichkeiten. Sein Vorgehen ließe sich höchstens noch mit dem Hinweis retten, er habe mit einer bewusst übertriebenen totalen Negativität auf gewisse Tendenzen aufmerksam machen wollen.

Meine Stellungnahme hierzu:

Es wäre falsch zu glauben, man müsse Adorno vor sich selbst in Schutz nehmen und behaupten, ihm sei es nicht ernst mit seinem negativen Urteil, er nutze mit solch extremen Aussagen nur das Mittel der Übertreibung, um auf bestimmte negative Aspekte der Wirklichkeit hinzuweisen.

Ich denke vielmehr, Adorno würde von seiner Aussage, Macht und Erkenntnis seien synonym, keinen Schritt zurückweichen, seine Haltung eher wie folgt konkretisieren: sie sind synonym und sind es doch nicht!

Ein solcher Widerspruch darf allerdings nicht als *einfache Kontradiktion* verstanden werden, sondern als *strikt antinomische Vermittlung der Gegensätze in sich*, was aber voraussetzt, dass jeder der beiden Gegensätze zunächst als vollauf berechtigt anzuerkennen ist. Die Beziehung von Macht und Erkenntnis muss also konsequent als absolut herrschaftliches Verhältnis zu Ende gedacht werden, auch wenn es schließlich *in sich* sein nicht-herrschaftliches Gegenteil impliziert.

Das scheint nun aber abwegig, denn zum einen ist und bleibt der logische Status der total negativen Diagnose fragwürdig und zum anderen sieht sie mindestens insofern an der Realität vorbei, dass es ja augenscheinlich wissenschaftliche Erkenntnisse gibt, die gar nichts mit Repression und Verfügung zu tun haben.

Ähnliche Einwände können übrigens bereits gegen den allgemeinen, also noch nicht herrschaftskritischen Zirkel der Referenz vorgebracht werden, denn nur weil Erkenntnis durch bestimmte Einflüsse verfälscht werden *kann, muss* das

noch lange *nicht* mit Notwendigkeit geschehen. Nicht unbedingt scheint man also davon ausgehen zu können, *jede* Erkenntnis sei *tatsächlich* verfälscht, von daher unmöglich.

Doch genau da erhebt sich die Frage, wie es objektive Identifikation geben soll, wenn das erkennende Bewusstsein immer schon bestimmte subjektive Kategorien (Zeit, Raum, Kausalität) in Anspruch nehmen muss, die gerade nicht vom zu erkennenden Gegenstand stammen? Wenn außerdem das Gehirn „nachweislich“ auf eine bestimmte Weise arbeitet, nämlich gerade nicht so, dass es abbildet, sondern indem es selber konstruiert (vgl. 3.3.2.2), wie kann da eine 100%ige Wahrnehmung eines Dings an sich, das ja zudem ein Ding *außerhalb* der Wahrnehmung sein soll, zustande kommen? Und wenn diese Abbildung nicht 100%ig zustande kommt, sondern beispielsweise nur 99%ig, wie kann ich dann prüfen, an welcher Stelle meiner Wahrnehmung der „falsche“ Anteil sitzt?

Diese Fragen kehren im herrschaftskritisch erweiterten Zirkel der Referenz wieder: Wenn Herrschaft bereits im einfachen identifizierenden Akt als Naturbeherrschung, erst recht aber in wirklich grundlegenden wirtschaftlichen Formen und Handlungen, im Tausch von Waren, enthalten ist, wenn also das Verhältnis des Menschen zur Natur sowie das der Menschen untereinander tatsächlich herrschaftlich verfasst ist und Erkenntnis sich nicht im luftleeren Raum vollziehen kann, dann muss ich in Kauf nehmen, dass jede Erkenntnis auch *repressiv* bzw. *gesellschaftlich repressiv* vermittelt ist.

„Aber“, so könnte mir hartnäckig entgegengehalten werden, „du gibst immerhin zu, nicht völlig ausschließen zu können, dass dir trotz all der repressiven Vermittlungen nicht doch eine herrschaftsfreie Erkenntnis zufällig glückt.“ Und in der Tat ist die Unmöglichkeit von Erkenntnis nur unter fragwürdigen Voraussetzungen logisch deduktiv herzurichten – dieses Problem bestand schon beim einfachen Zirkel der Referenz, der sich ja diesbezüglich als asymmetrisch erwies (siehe Abschnitt 3.3.2.2) –, der diagnostizierte Herrschaftszusammenhang scheint nicht notwendig lückenlos zu sein, weshalb herrschaftsfreie Erkenntnis dann doch eine Chance haben könnte. Aber ob sie die wirklich hat, kann ich niemals prüfen, was wiederum den praktischen Wert der plausiblen Argumentationslücke mindert. Das führt mich in eine schwierige Wahl: Soll ich annehmen, (herrschaftsfreie) Erkenntnis sei geglückt, und damit

Gefahr laufen, mich einer Illusion hinzugeben? Oder soll ich davon ausgehen, dass meine vermeintliche (herrschaftsfreie) Erkenntnis nur eine Illusion ist, hinter der nichts als pure Herrschaft steckt, und damit womöglich einem Schreckgespenst hinterherjagen, weil ich ja nicht einmal weiß, ob sogar diese angebliche repressive Bedingtheit von Erkenntnis eine Illusion ist?

Es gibt aber neben all den Gegenargumenten, die keineswegs unberechtigt sind, einen guten Grund dafür, von der Prämisse auszugehen, Erkenntnis sei notwendig repressiv oder, anders formuliert, Identifikation sei tatsächlich immer schon herrschaftlicher Zugriff: Das Schadensrisiko dürfte dabei nämlich geringer sein als auf der anderen Seite. Denn würde ich annehmen, ich sei frei in meinem Denken und Wahrnehmen, wenn aber tatsächlich das Gegenteil der Fall ist, dann vollzöge sich Herrschaft sozusagen in meinem toten Winkel, d.h. ohne dass ich es merkte, und potenzierte ihre Wirkung. Würde ich hingegen die herrschaftliche Komponente jeder Identifikation anerkennen, als blinden Fleck jeder Identifikation reflektieren, so verringerte ich damit deren Effekt.

Das darf gerade nicht zur Selbstgenügsamkeit verleiten, weil es nämlich diese herrschaftliche Komponente zu identifizieren gilt! Es kann keineswegs ausreichen, Herrschaft abstrakt-logisch nach dem Prinzip herzuleiten, irgendwo im Akt der Identifikation sei Herrschaft höchstwahrscheinlich mitenthalten. Das würde kaum nützen. Vielmehr ist man (auch schon aufgrund der Restunsicherheit induktiven Schließens) schon fast gezwungen für sein Argument empirisch einzustehen und zu zeigen, *wie* sich diese Herrschaft *konkret* ausdrückt, was genau am identifizierenden Gedanken subjektiv zurüstend, inwiefern er herrschaftlich präformiert ist und was womöglich darüber hinaus führt. Nicht bloß von oben herab, sondern auch am einzelnen Gegenstand ist zu entscheiden, ob und inwiefern er von Herrschaft affiziert ist. Solch konkrete Analysen müssen selbstverständlich die Möglichkeit von Erkenntnis präsupponieren! Das deutet zwar bereits den weiter unten genauer zu thematisierenden Selbstwiderspruch der absolut herrschaftskritischen Position an, doch da die Forschung nach repressiven Strukturen und Phänomenen ja gerade die Unmöglichkeit dessen ans Licht befördert, was sie zugleich beanspruchen muss, bleibt zweifelhaft, ob das Urteil, Erkenntnis sei immer schon Macht und Verfügung, mittels seines ihm innewohnenden Selbstwiderspruchs verabschiedet werden kann.

Worauf ich insgesamt hinaus will: Es ist schon alleine deshalb nicht ratsam, von einer absolut negativistischen Sichtweise Abstand zu nehmen, weil sie paradoxerweise gewisse Chancen eröffnet. Ein Subjekt, das sich dem Objekt nähert, und sich seiner herrschaftlichen Verflechtung und seiner eigenen beschränkten Wahrnehmung konkret bewusst ist, kann zumindest versuchen, den damit verbundenen Gefahren entgegenzuwirken, z.B. kann es seinen naturbeherrschenden Anspruch gegenüber den Dingen *zurücknehmen* oder es kann den Beschränkungen seiner Wahrnehmung *entgegenwirken*. Die Zurücknahme des Herrschaftsanspruches sowie die Aufhebung der Beschränktheit setzt also deren vorherige Anerkennung voraus.

Noch einmal anders gewendet: Wenn man glaubt, das eigene Denken sei frei von jeglicher Herrschaft, so mag gerade dieser Glaube ein Produkt eben jener Herrschaft, also durch sie bedingt sein, und obendrein Voraussetzung für ihren Fortbestand. Erst der Gedanke, der die lückenlose Herrschaft denkt, kann aus ihr heraus.

Ein solche Argumentation behauptet nicht, jegliche Möglichkeit sei verstellt, sondern dass eine positive Möglichkeit sich mittels der *Reflexion auf das Negative* erst ergibt, wobei das Negative dabei nicht nur das als schlecht Bewertete, sondern in einem schlichteren Sinne auch das logisch Entgegengesetzte ist. Dieses oszillierende Spiel negativer Selbstbezüglichkeit ist in Adornos Ausführungen kaum zu übersehen, wenn er betont:

„Nur die gesellschaftliche Selbstbesinnung der Erkenntnis erwirkt dieser die Objektivität, die sie versäumt, solange sie den in ihr waltenden gesellschaftlichen Zwängen gehorcht, ohne sie mitzudenken. Kritik an der Gesellschaft ist Erkenntniskritik und umgekehrt.“ (SO 157 f.)

Die von Adorno angestrebte Selbstbesinnung ist folglich nicht bruchlos und deshalb zu unterscheiden von einer solchen, wie sie in aller Munde ist. Man könnte fast sagen, der Begriff „Selbstreflexion“ ist nicht nur *der* Modebegriff der modernen Soziologie oder der sonstigen Wissenschaften, sondern *generell* gesellschaftlich anerkannt und missbraucht, deshalb reine Ideologie. Von einer Person zu sagen, sie denke bzw. verhalte sich *selbstreflexiv*, zeugt von hoher

Anerkennung. Man meint damit, jemand sei sich seiner selbst bewusst, könne sich von außen betrachten, seine positive oder negative Wirkung auf andere gut einschätzen und sich dementsprechend selbst verändern oder anpassen.

Dies ist eine Vorstellung von Selbstreflexion, die den darin enthaltenen Bruch, ihre eigene Unmöglichkeit nicht mitreflektiert. Sie ist in einem negativen Sinne bloß positiv!

Aber warum soll *einfache* Selbstreflexion nicht möglich sein, obwohl sie doch möglich sein muss, weil ich sonst niemals „ich“ sagen könnte?

1. Grund (streng logisch): Wenn ich mich auf mich selbst beziehe, über mich selbst nachdenke, bin ich schon gar nicht mehr der, der ich vor diesem Nachdenken war, und kann mich dementsprechend überhaupt nicht selbst wahrnehmen. Dies ist zwar nur die eine Seite negativer Selbstbezüglichkeit, aber dennoch nicht zu vernachlässigen.

2. Grund (empirisch): Wollte ich mich selbst begreifen, so müsste ich gleichzeitig all die Bedingungen begreifen, die dieses Selbst nicht nur von außen ermöglichen, sondern von innen mitbegründen. Das Selbst kann ohne dieses in ihm enthaltene Andere nicht einmal gedacht werden.

3. Grund (empirisch-gesellschaftstheoretisch): Vor allem müsste ich die gesellschaftlichen Bedingungen dieses Selbst (von Familie bis Weltgesellschaft) mit beachten.

4. Grund (empirisch-gesellschaftskritisch): Insbesondere gilt es die gesellschaftlichen Bedingungen bedenken, die eine Selbstreflexion *geradezu verhindern*. Groteskerweise wird speziell im Arbeitsleben, in der kapitalistischen Wirtschaft, reflexives Denken und Handeln *gefordert*, nicht nur im Arbeitsalltag selbst, sondern darüber hinaus, so, dass das Individuum seine Bestimmung als Arbeitskraft erkennt und sich gegebenenfalls verändert, indem es sich den Umständen anpasst. Dies kann beispielsweise heißen, dass dieses Individuum seinen Wohnort verlegt, um seine Arbeitskraft auch andernorts zur Verfügung zu stellen, oder dass es sich weiterbildet, um seine Arbeitskraft qualitativ zu verbessern, usw. usf. Doch genau dieses gesellschaftliche Schicksal der Einzelnen als abhängige Arbeitskräfte verhindert *wirkliche* Selbstreflexion, die noch auf dieses Schicksal reflektiert. Würde das Individuum sich tatsächlich seiner selbst bewusst werden, wie es

offiziell gefordert wird, dann könnte es diese Situation nur schwerlich hinnehmen.

2. Argument: Die Feststellung „Erkenntnis jenseits jedweder Repression ist nicht möglich“ beansprucht selbst eine herrschaftsfreie Erkenntnis, sonst könnte sie nicht auf ihrer Berechtigung beharren. Der herrschaftssoziologische Fehlschluss besteht also in einem performativen Selbstwiderspruch, der das absolut negative Urteil unweigerlich zugrunde richtet.

Meine Stellungnahme hierzu:

... wiederholt in gewisser Weise das, was zum 1. Argument gesagt wurde, mit Variationen freilich.

Den oben dargestellten Selbstwiderspruch zu bemerken, ist durchaus nicht unnütz, weil er darauf aufmerksam macht, dass nicht nur in der Diagnose der Unmöglichkeit von Erkenntnis das strikte Gegenteil mitgedacht werden, sondern dass diese Diagnose sich geradezu auf empirische Befunde berufen muss, die wiederum gelungene Erkenntnis voraussetzen. Schließlich musste auch Adorno (was er übrigens nicht bestritt) auf Vorgänge in der (gesellschaftlichen) Wirklichkeit deuten, um das zu stützen, was er meinte.

Aber wenn man sich deshalb auf die gegenteilige Position, wonach Erkenntnis möglich sei, einlässt, dann greifen nun wieder all die Argumente, die die Unmöglichkeit von Erkenntnis plausibel machen. Beide Positionen rufen sich wechselseitig hervor und sind nicht zu vereinbaren. Und das bedeutet auch: Selbst wenn die Aussage „Erkenntnis jenseits gesellschaftlicher Repression ist nicht möglich“ einen Selbstwiderspruch impliziert, ist sie nicht schlichtweg zu verwerfen. Denn würde mich dieser Selbstwiderspruch veranlassen, bei der Schlussfolgerung „Erkenntnis jenseits gesellschaftlicher Repression ist möglich“ stehen zu bleiben, dann könnte ich die Kehrseite der strikt antinomischen Medaille nicht beachten.

Auf den Vorwurf, er begehe mit dem Urteil „Identifizierendes Denken ist immer schon repressives Denken“ einen Selbstwiderspruch, könnte Adorno deshalb folgendes entgegen:

- a) Natürlich muss das Urteil etwas in Anspruch nehmen, was es eigentlich negiert. Es setzt notwendigerweise einen Standort voraus, den es seinem

eigenen Inhalt zufolge gar nicht einnehmen kann. Wenn wir also immer schon auf Erkenntnis zurückgreifen müssen, selbst im Falle der Negation solcher Erkenntnis, dann bedeutet das aber auch, dass wir uns in der absoluten Negation nicht häuslich einrichten und fortan – wie seinerzeit Wittgenstein (siehe Abschnitt 3.3.1.4) – jegliche Erkenntnisbemühung verweigern können, sondern dass wir eine ungeheure begriffliche Anstrengung auf uns nehmen müssen, um einerseits die Unmöglichkeit von Erkenntnis zu belegen, andererseits die Sache dann doch noch mit Hilfe solcher Anstrengung irgendwie zu retten.

b) Dass mein Urteil auf sich selbst zurückkommt, zeigt, dass es keine *Sonderbehandlung* beansprucht. Es weiß, dass es selbst betroffen ist von der gesellschaftlichen Repression und macht sich keine Illusionen darüber. Es denkt nicht, es sei etwas Anderes, etwas Besseres, könne von oben herab urteilen, sondern anerkennt die eigene Gefangenschaft.

„Noch der Blick des Bewußtseins, der jene [reale Gefangenschaft – H.K.] durchschaut, wird determiniert von den Formen, die sie ihm eingepflanzt hat.“ (SO 160)

Selbst das Subjekt also, welches die negative Diagnose trifft, kann sich nicht von der allgemeinen Negativität ausnehmen und moralisch auf andere herabsehen.

„Wer sich einbildet, er sei, als Produkt dieser Gesellschaft, von der bürgerlichen Kälte frei, hegt Illusionen wie über die Welt so über sich selbst; ohne jene Kälte könnte keiner mehr leben.“ (MTP187)

Subjekt und Welt sind nicht nach dem Prinzip „*Hier* bin ich, *dort* ist die Welt, über die ich urteile“ zu trennen (obwohl sie gleichzeitig getrennt werden müssen). Das Subjekt bezieht sich nicht auf ein ihm Äußerliches, sondern dieses Verhältnis Subjekt-Welt ist noch einmal innerhalb des Subjekts selbst enthalten.

Aber das ist nicht nur eine ausweglose Situation, sondern birgt gleichzeitig eine Chance, denn: 1. Sobald sein Denken in der Sache mitgefangen ist, erlangt es

überhaupt die Möglichkeit, sich selbst mitzudenken. Wäre es bloß außerhalb, so wäre es eigentlich nicht betroffen und könnte seine bloß äußerliche Diagnose gar nicht richtig nachvollziehen. 2. Wenn es diese ausweglose Verstricktheit in ihrer ganzen Konsequenz anerkennt, ergibt sich paradoxerweise trotz der augenscheinlichen Ohnmacht überhaupt erst die Möglichkeit, daran etwas zu ändern, also doch so etwas wie einen Ausweg. Aus einem negativen Urteil eine negative Handlung zu folgern (sich beispielsweise nicht mehr mit dem Unheil der Welt zu beschäftigen, weil diese Beschäftigung sowieso sinnlos erscheint), ist ein *Kurzschluss zwischen Theorie und Praxis*. Demgegenüber lässt sich geltend machen:

„Wenn man diesen Dingen ins Auge sieht, (...) wird man doch auch mit dieser uns unbedingt gesetzten Antinomie, aus der wir in der Welt, in der wir existieren, nicht herausspringen können, besser fertig, als wenn wir uns ihr einfach überlassen. Ich möchte die Praxis, deren jeder einzelne von uns in der Höllenmaschine, in der wir alle eingespannt sind, mächtig ist, nicht überschätzen; doch wenn man die angedeuteten Reflexionen durchführt, verwandelt sich immerhin auch in der eigenen Praxis vielleicht etwas. Es ist nicht viel, es ist nicht einmal etwas Entscheidendes; aber vielleicht reicht die Differenz in dem eigenen beruflichen Verhalten und in der eigenen sogenannten Rolle, die daraus sich ergibt, wenigstens dazu, daß die Verhältnisse durchsichtig werden und daß wir nicht in diesem Bruch aufgehen.“
(PT 1, 193)

Dem Sprichwort „Was ich nicht weiß, das macht mich nicht heiß“ ist also vehement zu widersprechen, denn das Nicht-Wissen führt gerade dazu, dass das Nicht-Gewusste überraschend, sozusagen hinter dem Rücken des unwissenden Individuums auf dieses einwirkt, es beschädigt, mit anderen Worten: „daß der objektive Widerspruch (...) dann viel empfindlicher ist, wenn wir ihn uns nicht bewußt machen und wenn er dann wie ein Blindes, gleichsam Mythisches, wie ein Schicksal, wie ein Fatum uns überfällt, als wenn wir ihn selber noch begreifen und dadurch wenigstens in der Reflexion (...) uns darüber erheben“ (ebd. 193 f.).

Den existierenden Bruch schön zu reden oder zu verdrängen, ändert nichts an seiner realen Existenz und seiner negativen Wirkung. Deshalb führt erst die rigorose Anerkennung des Urteils „Identifizierendes Denken ist immer schon repressives Denken“ über es selbst hinaus und verhilft so dem impliziten Selbstwiderspruch zu seinem Recht.

4. Zur Dialektik von Theorie und Praxis bei Adorno

4.1. Methodische Vorüberlegungen

a) Adornos Ausführungen zu Theorie und Praxis sind ebenso komplex geordnet wie die zu Subjekt und Objekt. Aber meine Behauptung impliziert immerhin, *dass* sie geordnet sind, und widerspricht ausdrücklich all jenen Urteilen, die Adornos Philosophie und Soziologie gerade in ihrer späten Phase als *bloß unsystematisch* kennzeichnen (siehe Kapitel 2). Zwar können sich diese kritischen Stimmen auf Original-Wortlaute Adornos berufen, der ja bekanntlich selbst von einer „Verbindlichkeit ohne System“ (ND 39) gesprochen hat, doch übersehen sie die strikt antinomische Wendung darin, die sich im Wort „Verbindlichkeit“ anbahnt und einer blanken Unsystematik geradezu widerspricht. Übrigens: Selbst wer *unreflektiert* proklamiert, er wolle ein reines „Antisystem“ schaffen¹⁷, der muss bereits ein bestimmtes System vor Augen haben, welches nämlich darin besteht, sich von jeglicher Systematik abzugrenzen.

Ich behaupte also: Adornos kritische Theorie ist ein *systematisches Antisystem*, weil er einerseits verhindern möchte, dass wissenschaftliche Systeme zum Fetisch werden, die ihren Gegenstand aufgrund der subjektiv zurüstenden Kategorien verfehlen, und er andererseits weiß, dass er selbst auf eine gewisse systematische *Verbindlichkeit* nicht verzichten kann. Die *Form*, in denen er das Gedachte organisiert, drückt dieses *inhaltliche* Motiv, das also ein zwiespältiges ist, konsequent aus. Das heißt, Adornos Argumentation ist derart hochsystematisch, dass sie noch die Negation jeglicher Systematik in sich enthält, um unreglementiertes Denken, das dem Gegenstand wirklich nahe kommen kann, überhaupt zu ermöglichen.

Das stellt eine Interpretation seiner kritischen Theorie vor ein schwieriges Problem, das ohne Zweifel ein grundlegendes der vorliegenden Arbeit ist. Denn die äußere Gestalt einer solchen Interpretation kann nicht gleichgültig gegenüber ihrem Gegenstand, der Theorie Adornos, sein, und darf ihn dennoch

¹⁷ Klingt bei Adorno so (vgl. ND 10), ist aber nicht so, weil er dieses Problem *reflektiert*.

nicht einfach imitieren, obwohl diese Versuchung groß ist und man ihr manchmal mindestens unbewusst erliegen mag.

Aber selbst wenn ich behaupte, Adornos Argumentation weise eine hochentwickelte Systematik auf, die einer *wechselseitigen Vermittlung der Gegensätze in sich*, so besteht doch das Problem an vielen Stellen seines Werks darin, dass diese Systematik bisweilen unsichtbar zu sein scheint, weil Adorno sie nur ungenügend kennzeichnet bzw. die Vermittlungen so schnell vollzieht, dass sie kaum mehr zu erkennen sind.

Mit anderen Worten: Um zeigen zu können, dass Adorno die *wechselseitige Vermittlung der Gegensätze* auch in Sachen Theorie und Praxis denkt, muss ich die Momente dieser Vermittlung zunächst einmal stärker verdeutlichen, um sie dann erst überhaupt vermitteln zu können. Ich versuche also die einzelnen Schritte seiner Argumentation zu entzerren, wohingegen Adorno diese von mir grob getrennten Schritte auf knappstem Raum beinahe unter der Hand durchführt. Durch diese „genialischen“ Verkürzungen handelt er sich jedoch das Risiko ein, unverständlich zu werden, d.h. er ist in gewisser Weise mitschuldig an den Fehlinterpretationen seiner Theorie, weil diesen etwas in seinen Texten entgegenkommt. Pointiert ausgedrückt: sie werden beinahe *notwendig falsch*. Demgegenüber hat meine Entzerrung ebenfalls einen großen Nachteil, den, dass aufgrund der langgezogenen Darstellung die Figur im Ganzen nicht mehr deutlich zu sehen ist – man erkennt vor lauter Bäumen womöglich den Wald nicht mehr. Aber diesem Nachteil steht entgegen, dass die Vermittlungsfiguren auch bei den einzelnen Momenten wieder auftauchen werden, weil sie ja in jedem von ihnen noch einmal enthalten sind, und außerdem die Benennung des Nachteils auch bewirken mag, dass sich sein negativer Einfluss in Grenzen hält.

b) Die Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis, wie sie Thema der zurückliegenden Abschnitte war, ist mit der nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis verknüpft.

Denn *Theorie* kann bereits als Organ der Erkenntnis, sozusagen als Subjekt, verstanden werden, während auf der anderen Seite *Praxis* als zu erkennender Gegenstand zu interpretieren ist. Dessen Besonderheit besteht allerdings darin, Produkt menschlicher Tätigkeit zu sein. Praxis ist deshalb kein endgültiger

Gegenstand, sondern bewegt und verändert sich. Das Theorie-Praxis-Verhältnis repräsentiert zwar immer schon das von Subjekt und Objekt, ist darauf aber nicht zu reduzieren, sondern betont ein eigenes Moment, weil es über die *feststehende Gegenständlichkeit* des Objekts hinaus führt. Die Frage, ob das den Objektbegriff nicht sogar zugrunde richtet, soll hier unerörtert bleiben, wird aber in späteren Fragestellungen wieder aufscheinen.

Wenn aber der *Praxisbegriff* auf einen durch Tätigkeit vermittelten und sich bewegenden *Gegenstand* zielt, dann thematisiert das nicht nur den, wenn auch veränderlichen Gegenstand, sondern ebenso die dahinter stehende *Tätigkeit* selbst. Sobald sich Theorie auf einen Gegenstand der Praxis bezieht, bezieht sie sich auch auf eigenes oder auf fremdes *Tun* und nicht bloß auf ein Objekt. So wird aus dem Problem der Erkenntnis ein Problem des Verhaltens und Tuns. Für den Zirkel der Referenz könnte das bedeuten, dass der darin enthaltene Aspekt der Unmöglichkeit von Erkenntnis in ein Verhaltensdilemma führt – denn was kann ich tun, wenn ich nichts so erkennen kann, wie es wirklich ist? Aber selbst wenn ich umgekehrt vorgehe, d.h. mich um das Problem des Erkennens zunächst gar nicht kümmere und von der Frage „Was kann ich tun?“ ausgehe, so dürfte eine Antwort darauf erst dann möglich sein, wenn geklärt ist, *was* sich erkennen lässt und *wie* es sich erkennen lässt.

Schon auf dieser recht allgemeinen Ebene kann man also verdeutlichen, warum das, „was das Problem der Praxis heißt, mit dem der Erkenntnis verflochten“ ist (MTP 170). Diese Verflechtung gilt es genauer darzustellen bzw. auszubauen.

c) Zuvor muss ich jedoch eine weitere Hürde kenntlich machen: In den Begriffen „Theorie“ und „Praxis“ steckt eine ungeheure Vielfalt an Bedeutungen, die ich nicht einmal annähernd wiedergeben kann. Insbesondere im Aufsatz „Marginalien zu Theorie und Praxis“ (MTP), auf den ich mich im folgenden recht häufig beziehe, jongliert Adorno mit diesen verschiedenen Bedeutungen, so dass *Theorie* (als ein Pol des Spannungsverhältnisses) bei ihm einmal als *Denken* ganz allgemein zu verstehen ist, an anderer Stelle aber dann speziell auf die *Marx'sche Theorie* zielt, eine nun wirklich besondere, gesellschaftskritische Ausprägung des Denkens. Und selbst solche allgemeinen oder besonderen Bedeutungsweisen differenziert Adorno noch einmal in sich.

Denken in seinem allgemeinen Sinne kann individuelles oder überindividuelles (oder beides strikt antinomisch vermittelt), kann formales oder inhaltliches (oder beides strikt antinomisch vermittelt) meinen, kann sich sogar zu einer gesellschaftlichen Instanz (Bildungsinstitutionen!) verfestigen; das gilt ebenso für die *Marx'sche Theorie*, die nicht bloß einen theoretischen Inhalt und eine theoretische Form aufweist, sondern sich zu einer politisch-institutionellen Größe entwickelt hat.

Man könnte Adorno deshalb vorwerfen, er müsse dann eben seinen Theoriebegriff wie auch den von Praxis – denn die Variationen des Praxis-Begriffs sind nicht minder vielfältig – genauer definieren, bevor er sie gebrauche, er könne nicht einfach unter der Hand ständig ihre Bedeutungen variieren. So verständlich ein solcher Vorwurf ist, so verkennt er doch, dass die in den Begriffen enthaltenen verschiedenen Bedeutungen sich nicht einfach trennen lassen, sondern sich wechselseitig enthalten bzw. sich auf verschiedenen Abstraktionsniveaus bewegen. Ohne auf die ihrerseits strikt antinomische Verwicklung zwischen *gleichzeitiger unendlicher Bedeutungsvielfalt der Begriffe* einerseits und ihrer *notwendigerweise linearen Darstellung* andererseits näher einzugehen – sie ließe sich aus dem Zirkel der Referenz gut herleiten – behaupte ich, dass bei Adorno mit gutem Grund Begriffe nicht von vornherein festgelegt, sondern in ihrer unendlichen Bedeutungsvielfalt entwickelt werden. Eine gehaltvolle Bestimmung des *Theoriebegriffs* steht bei ihm deshalb eher am Ende als am Anfang einer Bearbeitung. Es versteht sich auf der anderen Seite von selbst, dass eine solche Beschäftigung nicht davon ausgehen kann, der Begriff sei zu Beginn *bedeutungsleer*. Eine Explikation des Theoriebegriffs muss also irgendwo ansetzen, d.h. mindestens eine vage begriffliche Vorstellung im Hinterkopf haben, darf aber dabei nicht stehen bleiben, in Form einer festen Definition etwa, sondern muss diese weiter entwickeln.

In diesem Sinne versuche ich nun einen begrifflichen Rahmen abzustecken, um der Argumentation Adornos in Sachen Theorie und Praxis einigermaßen folgen zu können. *Theorie* heißt für mich dabei ganz allgemein: *Denken/Erkennen/Sprechen*, ob nun individuell oder überindividuell, ob nun der inhaltlichen oder der formalen Seite nach, ob institutionell (z.B. als Wissenschaftsbetrieb) oder nicht. *Praxis* hingegen lege ich aufgrund der oben

aufgezeigten Doppeldeutigkeit in zweierlei Weise fest: Zum einen als sich bewegende und durch menschliche Tätigkeit vermittelte *Wirklichkeit* und zum anderen als diese *Tätigkeit* selbst, als *menschliches Tun/Verhalten*. Aus der Kombination von Theorie als Denken mit den beiden Vorstellungen von Praxis ergeben sich zwei bis drei grundlegende Fragen, mit deren Hilfe sich das Theorie-Praxis-Problem übersetzen und angehen lässt:

I. Als erkenntnistheoretische Frage: Wie verhält sich das (theoretische) Denken zur (praktischen) Wirklichkeit? Beziehungsweise: Wie *sollten* sie sich zueinander verhalten? (Dies betont die implizite normative Komponente des Theorie-Praxis-Problems, die in Werturteilsdiskussionen oder Maßstabsproblemen explizit wird)

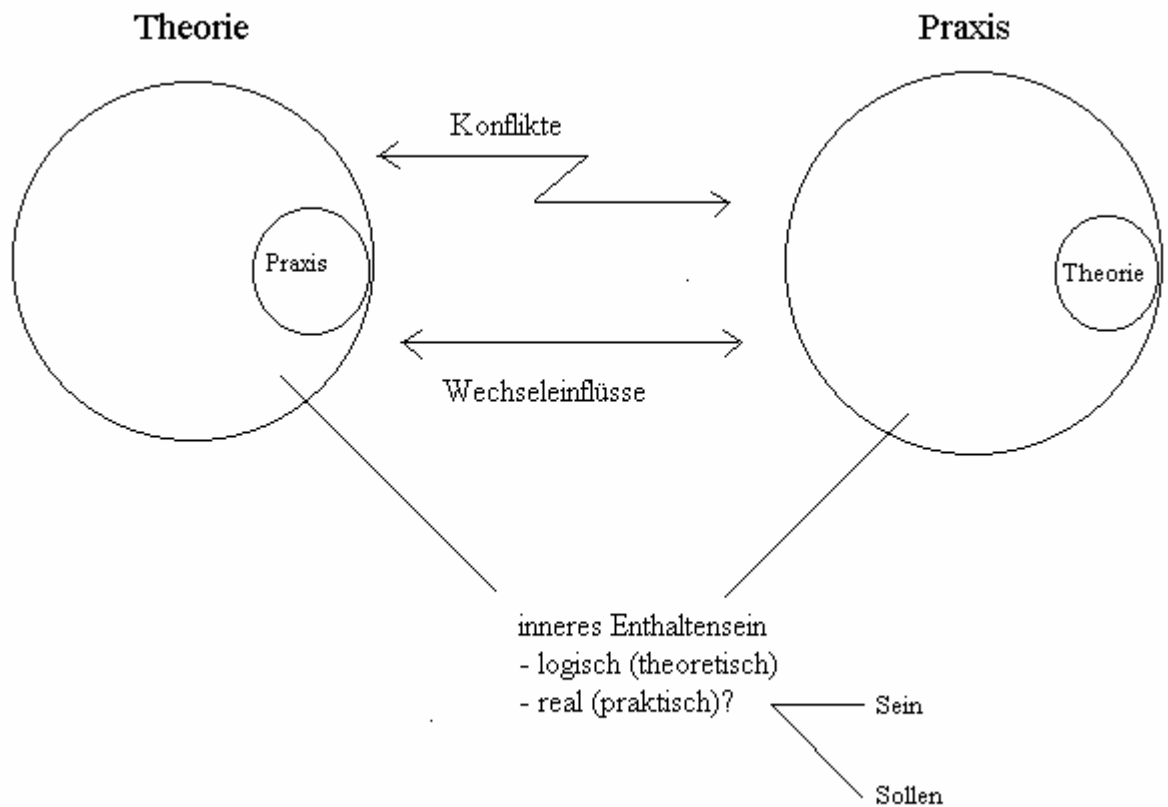
II. Als handlungstheoretische Frage: Wie verhält sich das (theoretische) Denken zum (praktischen) Tun? Beziehungsweise: Wie sollte sich beides zueinander verhalten?

III. Als Relation von Erkenntnisfrage (I.) und Verhaltensfrage (II.) auf einer Metaebene, denn auf letzterer verhalten sich beide ebenfalls zueinander wie Theorie und Praxis: Wie verhält sich die (theoretische) Erkenntnisfrage zur (praktischen) Verhaltensfrage? Beziehungsweise: Wie sollten sie sich zueinander verhalten?

Aus Gründen einer flüssigen Darstellung werde ich diese Fragen in den nächsten Abschnitten kaum explizit aufrufen, dennoch bleiben sie relevant, weil sie meine Ausführungen inhaltlich und formal leiten und strukturieren. Außerdem machen sie bereits jetzt darauf aufmerksam, dass der Zirkel der Referenz im vorliegenden Kapitel seine zentrale Stellung behält, auch indem ich bezüglich der Theorie-Praxis-Problematik eine zum Zirkel der Referenz analoge Position vertrete. Dementsprechend lautet die für die folgenden Ausführungen grundlegende *These*: Das Verhältnis von Theorie und Praxis bei Adorno ist *dialektisch* im Sinne von *strikt antinomisch* figuriert; die beiden Momente müssen als Gegensätze strikt geschieden werden – nur so bekommt man übrigens Wechselwirkungen und Antagonismen zwischen ihnen in den Blick – und enthalten sich doch wechselseitig. Diese *wechselseitige Implikation der Gegensätze* taucht bei Adorno unter anderem in solchen Aussagen auf wie der, Theorie und Praxis seien „weder unmittelbar eins noch absolut verschieden“ (MTP 189). Zwar lässt diese Formulierung auch eine

nicht antinomische Interpretation zu, die, es sei ein Mittelweg zwischen Trennung und Nicht-Trennung von Theorie und Praxis möglich, doch versuche ich im folgenden zu zeigen, dass gerade das bei Adorno nicht der Fall ist, und zwar weder auf der Ebene eines *allgemeinen* Verständnisses von Theorie und Praxis (siehe 4.2) noch auf der einer spezifisch *gesellschaftswissenschaftlichen und gesellschaftskritischen* (siehe 4.3).

Abb. 7: Übersicht zur Bearbeitung der strikten Antinomie von Theorie und Praxis:



4.2 Theorie und Praxis auf allgemeiner Ebene

4.2.1 Begriff-Sache, Denken-Tun

Um verstehen zu können, wie – auch bei Adorno – das Verhältnis von Theorie und Praxis bereits im Begriff, dem Medium jeder Theorie, aufscheint, sei an die mindestens zwei Seiten eines sprachlichen Ausdrucks (siehe 3.2.2.4) erinnert. Sie lauten: Semantik-Pragmatik oder Inhalt-Form oder innerer Gehalt-äußere Gestalt. Jeder Begriff hat seine semantische Seite, nach der er etwas Bestimmtes bedeutet, aber ebenso weist er eine pragmatische Form auf, ein nicht-begriffliches Ausdrucksmoment, welches ihn in Beziehung setzt zu einer Sache. Ein Begriff sagt nicht nur etwas Bestimmtes über eine Sache, auf die er sich bezieht, sondern, *indem* er über die Sache informiert, gibt er eine Information über diese Information, eine Meta-Information. Anders ausgedrückt: Indem der Begriff begrifflich etwas zu fassen versucht, teilt er *indirekt* etwas über die *Tätigkeit* des Beziehens sowie *Subjekt und Objekt der Beziehung* mit. Der Satz „Der Baum ist grün“ sagt nicht nur, dass der Baum grün ist, sondern sinngemäß: „Seht her! Ich, der Satz bzw. dessen Sprecher, tue etwas! Ich beziehe mich per Mitteilung auf diesen Baum.“ Dadurch sagt er jedoch ebenfalls etwas über sich selbst (dass er tätig ist), sagt etwas über das Objekt Baum (dass es Objekt dieser Tätigkeit ist) und sagt etwas über die Relation, die zwischen beiden besteht (dass sie in einer bestimmten Informationsbeziehung zueinander stehen).

Vor dem Hintergrund dieses pragmatischen Aspekts lässt sich übrigens das Axiom des Kommunikationstheoretikers Watzlawick erklären, welches lautet: „Man kann nicht nicht kommunizieren.“ (Watzlawick 1996, 50 ff.) Denn selbst wenn jemand schweigt, um nicht kommunizieren zu müssen, bezieht er sich durch die Form des Schweigens auf andere, teilt diesen durch sein Verhalten auf einer pragmatischen Sinn-Ebene etwas mit, nämlich dass er nicht kommunizieren will. Das Eigentümliche daran ist, dass sich beide Informationen widersprechen: Die *Beziehung* zu anderen besteht darin, den Willen zur *Nicht-Beziehung* auszudrücken. Diese Verstrickung, die auf den Einfluss der non-verbalen Seite eines Ausdrucks zurückzuführen ist, ist entscheidend wichtig für Adornos „Ästhetische Theorie“. Man vergleiche

einmal das oben zitierte Axiom Watzlawicks mit der folgenden Aussage Adornos:

„Die Kommunikation der Kunstwerke mit dem Auswendigen jedoch, mit der Welt, vor der sie selig oder unselig sich verschließen, geschieht durch Nicht-Kommunikation (...).“ (ÄT 15)

Diese Möglichkeit der Kommunikation durch Nicht-Kommunikation ist nur durch das ambivalente Verhältnis von Form und Inhalt zu erklären, welches darin besteht, dass die Form selber ihre inhaltliche Seite hat und diese zugleich negiert.

Was aber hat das mit Theorie und Praxis zu tun? Denn sicherlich hinkt der Vergleich zwischen Kunst und Theorie, weil letztere im Gegensatz zur ersteren immer schon auf Begriffe angewiesen ist. Dennoch helfen diese Beispiele zu verstehen, warum gerade auch *Theorie* gewissermaßen zwei Seiten aufweist, eine inhaltliche und eine formale, und von daher bereits mehr als bloße Theorie ist. Dadurch, dass ein Begriff (wie das abstrakteste Kunstwerk) unweigerlich das Moment des Sichbeziehens nicht verleugnen kann, ist er bereits *praktisch* in zweierlei Weise: *Zum einen* tut er etwas, weil er sich auf einen Gegenstand bezieht, etwas über ihn sagt, im schlimmsten Falle sogar unvermeidlicherweise auf ihn zugreift (Naturbeherrschung!), *zum anderen* verändert er dadurch automatisch den Gegenstand, denn dieser ist ja nun ein anderer als vor der begrifflichen Bestimmung. Wenn ein Gegenstand plötzlich ein *bestimmter* ist, gehört das mit in seine Bestimmung hinein, insofern macht es einen Unterschied, ob er bestimmt wurde oder nicht. Die Bewegung des Bestimmens bewegt somit auch den Gegenstand, der deshalb von vornherein ein Produkt, ein praktisch Hergestelltes ist. So gesehen bezieht sich der Begriff noch nicht einmal auf ein ihm Entgegengesetztes, sondern auf sein eigenes Produkt, auf seine eigene Praxis.

Die Eigenschaft des Begriffs, eine nicht-begriffliche Seite zu haben, hat also erhebliche Konsequenzen für das Verhältnis von Theorie und Praxis. Der Begriff als Repräsentant von Theorie ist aus *handlungstheoretischer* Sicht immer schon ein praktisches Verhalten und bezieht sich aus *erkenntnistheoretischer* Sicht auf seine eigenen Produkte. Damit wäre Theorie

nichts anderes als ein Verhalten zum eigenen Verhalten, sozusagen entweder reine Praxis oder Einheit von Theorie und Praxis. Zumindest in seiner handlungstheoretischen Dimension klingt dieser Zusammenhang bei Adorno an, wenn er „Denken [als] Tun, Theorie [als] eine Gestalt von Praxis“ (MTP 171) charakterisiert.

Doch obwohl er ihre innere Verbundenheit zweifelsfrei anerkennt, läge es ihm fern, Theorie und Praxis als Einheit darzustellen bzw. Theorie als Teilmenge von Praxis zu sehen. Wären beide eins, so bräuchte man sie nicht zu unterscheiden. Obwohl, so wie oben gezeigt, jede Theorie Praxis bedeutet, beharrt Adorno zugleich auf einem eigenständigen Moment sowohl von Theorie als auch von Praxis, hebt dementsprechend ihre Trennung hervor.

„Sowenig indessen die Getrenntheit von Subjekt und Objekt durch den Machtspruch des Gedankens unmittelbar revozierbar ist, sowenig gibt es unmittelbare Einheit von Theorie und Praxis (...).“ (MTP 175)

Vom Bruch im Subjekt-Objekt-Verhältnis schließt Adorno auf das von Theorie und Praxis. Wenn Subjekt sich auf Objekt bezieht, bezieht es sich *nicht* auf sich selbst, sondern auf anderes, muss von diesem unterschieden werden, ebenso kann Theorie in Praxis nicht aufgehen, Denken und Begriff müssen mehr sein als reine Praxis, dieser gegenüber eigenständig sein.

Um dies zu begründen, nehme ich für einen kurzen Augenblick dennoch an, es sei anders, d.h. Theorie sei eine Teilmenge jeglicher Praxis, Denken nur eine besondere selbstbezügliche Form des Tuns neben anderen möglichen Formen; ich nehme weiter an, Theorie beziehe sich nun als Subjekt auf Praxis, auf Vorgänge oder Zustände der Wirklichkeit. Wäre Theorie in diesem Falle tatsächlich bloß eine Gestalt von Praxis, außerdem das, worauf sie sich bezieht, ihr eigenes Produkt, dann bezöge sich Praxis ja auf sich selbst! Reine Selbstbeziehung aber ist entweder eine Tautologie, nichtssagend also, oder ein Widerspruch in sich, denn eine Beziehung setzt die zwischen Verschiedenem voraus. Indem sich etwas auf sich selbst bezieht, muss es sich auf anderes beziehen, einen Unterschied *in sich* selbst setzen. So wie Subjekt schon immer mehr sein muss als Objekt, obwohl es auch Objekt ist, so muss auch Theorie mehr sein als Praxis, obwohl sie auch eine Form von Praxis ist.

Übrigens wäre ansonsten Objektivität, die wir in jedem Akt der Erkenntnis wie auch jeder begrifflichen Bestimmung mitsetzen, bloßer Schein (und selbst die Behauptung, Objektivität sei Schein, setzt noch diesen Anspruch auf Objektivität voraus), woraus wiederum folgte, dass eine richtige oder vernünftige Praxis gar nicht möglich wäre. Denn der Ausdruck „*richtige Praxis*“ impliziert einen objektiven Standpunkt, der eine Perspektive von außen auf Praxis gewährt und von dem aus beurteilt werden kann, ob und wann Praxis als *richtige* zu gelten hat.

Von daher ragt Theorie notwendigerweise über bloße Praxis hinaus genauso wie Subjekt über Objekt oder, noch einmal anders akzentuiert, Geist über Natur, denn Geist ist „natürlich“ Teil der Natur, aber muss zugleich etwas anderes sein. Dementsprechend ist, nach Adorno, der Geist „nicht einfach ein Stück Natur (...), sondern das, was wir überhaupt Natur nennen, bestimmt sich überhaupt selber erst durch den Gegensatz zu eben dem, was wir als geistige Erfahrung besitzen“ (PM 153). Weiter behauptet er, dass „diese Tatsache, diese schlicht zu beobachtende Tatsache, daß zwar, was Geist ist, genetisch und seinem Inhalt nach auf die Natur zurückverweist, aber zugleich doch nicht in ihr sich erschöpft (...), sich wirklich gar nicht in einer in einer Logik der reinen Widerspruchslosigkeit (...), einer Logik des Entweder-Oder, ausdrücken läßt, denn in der bliebe es ein Widerspruch, sondern erst in einer dialektischen Logik, in der das, was entsprungen ist, nicht dem gleicht, woraus es entsprang“ (PM 153 f.).

Diese dialektische Logik hat aber ihren Kern in der strikten Antinomie, in der wechselseitigen Implikation der Gegensätze oder, anders ausgedrückt, darin, „daß durch die Vermittlung von den beiden einander entgegengesetzten Momenten das eine dessen inne wird, daß es das andere in sich notwendig impliziert“ (PM 156). Das gilt es weiter unten wieder aufzugreifen.

Zunächst bleibt festzuhalten: Würde man Geist und Natur, Denken und Sein in eins setzen bzw. das eine im anderen aufgehen lassen, so gingen wesentliche Informationen verloren. So bekäme man ebenso im Falle von Theorie und Praxis niemals Kausalitäten oder gar Konflikte *zwischen* beiden in den Blick, z.B. dass Theorie Abstand nehmen muss von Praxis, also etwas anderes sein muss, um überhaupt dieser Praxis zweckdienliche Hinweise geben zu können

(selbst wenn Adorno, was an späterer Stelle zu zeigen ist, diese Zweckdienlichkeit kritisch hinterfragt):

„Durch Differenz von dieser [Praxis – H.K.] als dem unmittelbaren, situationsgebundenen Handeln, durch Verselbständigung also, wird Theorie zur verändernden, praktischen Produktivkraft.“ (MTP 175)

Der Unterschied zwischen Theorie und Praxis kann sich sogar bis zu einem *realen* Gegensatz zuspitzen, wenn Theorie zur „Unfähigkeit zur Praxis“, zur „Hemmung von Praxis“ (MTP 172) sich auswächst.

Vollständig wird also das Bild erst, wenn Denken nicht nur auch Tun bzw. sein eigener Gegenstand, sondern von beidem ebenso *verschieden*, evtl. sogar *entgegengesetzt* gedacht wird.

Das impliziert aber ebenso, dass, nur weil Theorie mehr sein muss als Praxis, nun nicht umgekehrt anzunehmen ist, Theorie schliesse ihrerseits Praxis ein. Dann wäre Theorie das Allumfassende, Praxis hingegen nur Teilmenge. Zwar kann man mit Recht darauf hinweisen, dass Praxis als Gegenstand des Denkens sowie als Verhalten und Handeln niemals völlig automatisch, ohne jegliches, wenn auch nur dumpfes Bewusstsein abläuft, also immer schon durch Denken vermittelt ist, doch würde Adorno sich gegen einen „Inklusionsmythos“, den völligen Einschluss von Praxis in Theorie vehement wehren, indem er (wahrscheinlich sehr zur Überraschung seiner Kritiker) der *Eigenständigkeit von Praxis* ihr Recht einräumt:

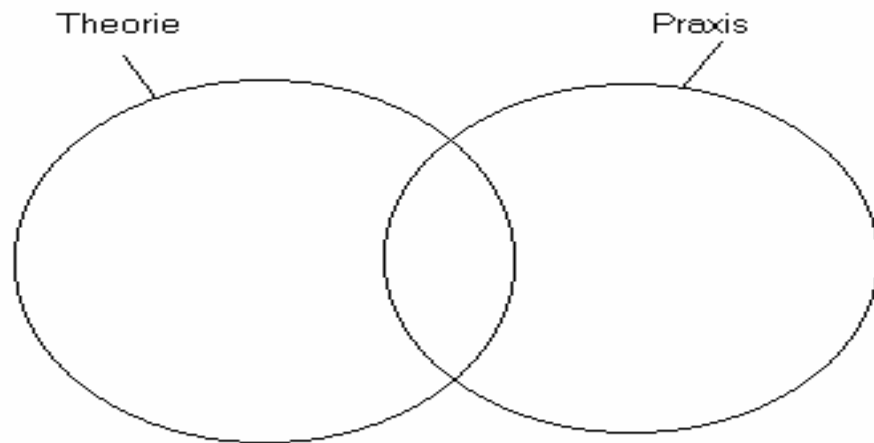
„(...) so bedarf es doch zur Praxis eines Moments (...), das nicht in der Theorie aufgeht und das sehr schwer zu bezeichnen ist, das man vielleicht doch am besten mit dem Ausdruck Spontaneität, mit dem Ausdruck des unmittelbar tätigen Reagierens auf bestimmte Situationen angibt.“ (PM 17 f.)

So wie Theorie über Praxis hinausgeht, so ist umgekehrt Praxis mehr als Theorie. Handeln muss nach Adorno in manchen Momenten sogar – er nennt das Beispiel des Widerstands im Dritten Reich (vgl. PM 19 ff.) – das Denken geradezu ausschalten, um sinnvoll und vernünftig zu sein. Doch dieses

Kriterium der Vernünftigkeit setzt wiederum einen Akt des Denkens voraus, weil es ja als solches erst bestimmt werden muss! Das, was mehr ist als Theorie, steht „dann doch wieder in einer Relation (...) zu der theoretischen Einsicht, wenn es nicht in bloße Narrheit ausarten will“ (PM 18).

„Warum aber“, so könnte man einwenden, „willst du dieses Verhältnis von Theorie und Praxis *strikt antinomisch* oder, in der Begrifflichkeit Adornos, *dialektisch* ordnen, warum soll es nicht möglich sein, Theorie und Praxis als Verschiedene zu bestimmen, die zugleich eine *Schnittmenge* aufweisen?“ Warum also nicht so:

Abb. 8: Theorie und Praxis in einer Schnittmengenlogik



Denn auch hier wären sie beide nicht dasselbe und doch bisweilen nicht zu trennen.

Als Antwort kann ich nur geben: Diese Vorstellung wird der Sache deshalb nicht gerecht, weil nichts gedacht werden kann, was jenseits der Schnittmenge, was also *nur* Theorie oder *nur* Praxis wäre. Alles menschliche Tun ist Praxis und alles, was Praxis ist, ist durch Theorie vermittelt, obwohl beide zugleich strikt zu trennen sind. Allgemein ausgedrückt: Jedes Denken ist gleichzeitig ein Tun und jedes Tun durch Denken vermittelt, und doch sind beide verschieden. Deshalb trifft der oben erwähnte Ausdruck „wechselseitige Implikation der Gegensätze“ den Sachverhalt meines Erachtens besser (siehe Abbildung 7).

Doppelbödig wird diese strikt antinomische Konstruktion jedoch, wenn ich danach frage, ob sie nur rein logischen oder ob sie auch realen Charakter hat. Schon im Falle des Zirkels der Referenz war das ja ein Problem, denn zwar lässt sich die darin enthaltene Subjekt-Objekt-Problematik zunächst logisch begründen, doch da der Zirkel der Referenz gerade das Verhältnis von Denken und Sein, also auch zwischen *Logik* und *Realität* problematisiert, muss er seinen eigenen Status hinterfragen. So liegt es nahe, dass er nicht bloß im Denken existiert, sondern, vorsichtig ausgedrückt, im Zusammenhang mit *realen* Problemen steht. Dies lässt sich auf die Theorie-Praxis-Problematik übertragen.

Dementsprechend verortet Adorno deren Unterscheidung in der historisch bedingten „Trennung körperlicher und geistiger Arbeit“ (MTP 172). Beide sind sie Arbeit, menschliche Tätigkeit, also eins, dennoch verselbständigen sie sich im historischen Prozess zu eigenständigen gesellschaftlichen Lebensbereichen: *Hier* der Bereich des Denkens und Erkennens bis hin zu bestimmten wissenschaftlichen Theorien, die sich wiederum in ihren Rahmenbedingungen zu gesellschaftlichen Institutionen verfestigen können, *dort* der Bereich der körperlichen Arbeit, der notwendig ist zur Lebenserhaltung.

Damit verläuft das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis analog zu dem zwischen Basis und Überbau. Die Differenzierung der jeweiligen Pole ist nicht nur Schein, da sich die beiden Bereiche tatsächlich als autonome gegenüber treten und sich wechselseitig von außen beeinflussen. Gleichzeitig hängen sie in ihrem Inneren zusammen. Denn Praxis ist kein völlig mechanistisches Tun, sondern enthält Geist, der Produkt *theoretischer* Arbeit ist. Umgekehrt folgt Theorie zwar (nicht nur scheinbar) ihren eigenen logischen Prinzipien und ist doch gleichzeitig, erstens, von äußeren Bedingungen, der materiellen Reproduktion, der Praxis also, abhängig, und, zweitens, selbst noch in ihren logischen Prinzipien und Inhalten Ausdruck dieser Praxis. Deshalb hat Denken „Doppelcharakter: ist immanent bestimmt und stringent, und gleichwohl eine unabdingbar reale Verhaltensweise inmitten der Realität“ (MTP 171).

All diese Aspekte, vor allem aber den inneren Zusammenhang der Theorie mit Praxis, will ich an späterer Stelle *gesellschaftstheoretisch* zu konkretisieren versuchen, doch vorerst sollen diese vagen Andeutungen genügen, um die

These zu unterlegen, dass das verwickelte Verhältnis zwischen Theorie und Praxis in gewisser Weise auch real historisch bedingt ist.

4.2.2. Normative Dimensionen

In der Angelegenheit Theorie und Praxis kann es nicht nur darum gehen, ihr reales Verhältnis zu bestimmen, sondern immer schon entsteht auch das normative Problem, wie sie sich zueinander verhalten *sollten*. Die Frage nach *Richtigkeit* oder *Vernünftigkeit* des Verhältnisses kann auf mehrfache Weise gestellt werden, z.B.: 1. Wird Praxis als (gesellschaftliche) Wirklichkeit verstanden, dann kann darüber gestritten werden, ob diese gut oder vernünftig ist. 2. Wird Praxis als Tun interpretiert, dann lässt sich fragen, ob dieses Tun richtig ist.

Zwar lassen sich beide Fragen nur schwer trennen, dennoch will ich sie gesondert bezüglich ihrer impliziten Problematik kurz untersuchen:

Zu 1.: Bereits mit der Auskunft darüber, ob die durch Theorie wahrgenommene praktische Wirklichkeit vernünftig sei oder nicht, stellt sich das Problem der Legitimität dieser Auskunft. Steht es dem theoretischen Denken überhaupt zu, Urteile über ihr Objekt zu fällen oder sollte sie sich nicht lieber auf ihre eigentliche Aufgabe, die wertfreie Beschreibung dieser Objekte, beschränken? Diese Beschränkung dürfte schwerfallen, wenn man den Zirkel der Referenz zu Rate zieht. Denn nach ihm ist die Möglichkeit von Objektivität, die ja bei einer Feststellung von Tatsachen vorausgesetzt ist, äußerst fragwürdig. Kann sich Theorie so vom Gegenstand distanzieren, dass dieser zweifelsfrei zu identifizieren ist oder ist diese Distanz illusionär, so dass Theorie immer schon die in der Praxis enthaltenen Werturteile übernimmt? Und schließlich: Enthält nicht die Anweisung, Theorie habe sich jeglicher Beurteilung der Praxis zu enthalten, nicht wiederum ein solches Urteil?

Daraus zu schlussfolgern, eine wertneutrale Objektivität sei sowieso nicht möglich und deshalb könne man diesen Objektivitätsanspruch der Theorie getrost beiseite schieben, um munter Urteile über gut oder schlecht zu fällen, wäre ein Kurzschluss, weil die Möglichkeit von *richtigen* Urteilen selbst diese bestrittene Objektivität voraussetzt.

Aber kann sie vorausgesetzt werden? Anders ausgedrückt: Ist es überhaupt möglich festzustellen, ob die praktische Wirklichkeit vernünftig ist, wenn die Theorie, die das beurteilen will, selbst zur praktischen Wirklichkeit gehört und womöglich befangen ist? Woher nimmt eine Theorie dann ihre normativen Maßstäbe?

Entnimmt sie, Möglichkeit A, diese Maßstäbe der praktischen Wirklichkeit selbst, so läuft sie Gefahr, den bestehenden Verhältnissen nach dem Mund zu reden und deren *scheinbare* Richtigkeit für *objektive* Richtigkeit zu halten. Also müssen diese Maßstäbe, Möglichkeit Non-A, jenseits der bestehenden Wirklichkeit gesucht werden, was aber zugleich unmöglich ist, weil selbst diese Suche unvermeidlich in ihr gefangen bleibt.

Zu 2.: Die Schwierigkeit, die Welt überhaupt und dann noch als gut oder schlecht erkennen zu können, greift automatisch über auf die Fragen „Was soll ich tun?“ oder „Wie verhalte ich mich richtig?“. Denn wenn ich mir nicht sicher sein kann, wie die Wirklichkeit in Wirklichkeit ist, dann dürfte richtiges Handeln ebenfalls im Ungewissen bleiben.

Aber selbst wenn man davon ausgehen könnte, die richtige, also objektive Theorie zu besitzen, so ist damit richtige Praxis noch nicht garantiert, jedenfalls nach Adorno, der betont, „daß es nämlich ganz so einfach, wie daß man, um zur richtigen Praxis zu gelangen, nur der richtigen Theorie bedürfe, nicht ist“ (PM 16). Wenn nämlich Praxis ein eigenständiger Bereich ist, bedeutet das, „daß das richtige Handeln in theoretische Bestimmungen nicht rein aufzulösen ist“ (PM 144). Theorie muss sogar, um überhaupt objektive Wahrheit erlangen zu können, aus dieser eigensinnigen Praxis lernen können. Nicht nur, aber auch in dieser Hinsicht ist „Praxis (...) Kraftquelle von Theorie, wird nicht von ihr empfohlen“ (MTP 191).

Diese Autonomie einer spontanen Praxis komplettiert Adorno durch die Selbstständigkeit einer Theorie, die nicht auf Anwendbarkeit zu begrenzen ist.

„Diejenige Theorie dürfte noch die meiste Hoffnung auf Verwirklichung haben, welche nicht als Anweisung auf ihre Verwirklichung gedacht ist (...).“ (MTP 190)

Bei genauem Lesen heißt das auch: Adorno will nicht auf die *unvermittelte* Autarkie der Theorie hinaus, vielmehr soll die Autarkie der Theorie Voraussetzung für richtige Praxis sein. Indem sich Theorie gerade nicht auf Praxis bezieht – eine Beziehung, die sie andererseits gar nicht vermeiden kann, weil sie selbst eine Form der Praxis ist –, bezieht sie sich um so mehr auf Praxis (negative Selbstbezüglichkeit!). Wie schon in seinem Verständnis von (vernünftiger) Kunst, die ihre Beziehung zur Welt *negiert* und *dadurch herstellt*, setzt Adorno für die Theorie eine Grenze, um sie zu überschreiten. Praxis muss also doch irgendwie von einer richtigen Theorie her möglich, sogar wünschenswert sein. Trotz ihrer Trennung sind Theorie und Praxis, hier im Sinne von Denken und Tun-Sollen, abermals in ihrem Inneren vermittelt. Eine scheinbar bloße Praxis enthält zwangsläufig Theorie und sollte auch Theorie enthalten, sonst wäre sie blind, umgekehrt wird eine Theorie zur sinnlosen Spielerei, wenn sie ihren Praxisbezug verleugnet, wenn sie meint, sie könne sich selbst genug sein, was sie tatsächlich gar nicht kann, weil sie Praxis ist und „als blinden Fleck“ (MTP 191) in sich enthält.

„Theorie, die keine Beziehung zu irgend möglicher Praxis enthält – und das gilt übrigens auch für Kunst, mag diese Beziehung noch so vermittelt, noch so indirekt und noch so verborgen sein, aber sie muß da sein –, wird entweder wirklich zu einem leeren und selbstgefälligen und gleichgültigem Spiel, oder, noch schlimmer, sie wird zu einem Element der bloßen Bildung, also zu einem toten Wissensstoff, der für uns als lebendige Geister und lebendig handelnde Menschen völlig gleichgültig ist. Umgekehrt ist es so, daß Praxis (...), die im Namen ihrer Übermacht über die Theorie sich nun einfach selbständig macht und den Gedanken von sich wegscheucht, herabsinkt zur Betriebsamkeit. Eine solche Praxis verharrt innerhalb des Gegebenen (...).“ (PM 16 f.)

Auf Grundlage des so Zusammengetragenen, d.h.: rigorose Verschiedenheit von richtiger Theorie und richtiger Praxis bei gleichzeitiger innerer Verbundenheit, scheint Adornos Auskunft zur moralphilosophischen Frage „Was soll ich tun“ äußerst widersprüchlich zu sein. Doch für ihn ist es in der

Tat entscheidend wichtig, beide Seiten in ihrer Gegensätzlichkeit sowie ihrer inneren Vermittlung zu reflektieren, d.h. „daß man überhaupt auch über die gesamte Sphäre der Moralphilosophie sinnvoll nur dann nachdenken kann, wenn man eines Doppelten sich bewußt ist: nämlich ebenso, daß diese ganze Sphäre mit der Vernunft durchdrungen werden muß, wie des anderen, daß sie dabei trotzdem in der Vernunft selber sich nicht erschöpft“ (PM 145).

Aber wie soll es denn weitergehen, wenn die Frage nach richtigem Handeln nur von Vernunft oder richtiger Theorie her zu beantworten ist und doch nicht darin aufgeht?

„Und ich glaube allerdings, daß es gerade einem säkularen und aufgeklärten Denken ansteht – auch durch die Selbstreflexion auf das Denken –, nicht nur solche Momente durch die Befragung auf ihre Autorität kritisch aufzulösen, sondern gleichzeitig diese Momente als ein Ingredienz des richtigen Handelns selber zu retten und in das, was man tut, hineinzunehmen.“ (PM 145)

Adornos Antwort macht darauf aufmerksam, dass selbst noch das Bewusstsein der einzelnen Momente in ihrer Widersprüchlichkeit für richtiges Handeln relevant ist, obwohl es doch die Unmöglichkeit richtiger Praxis nahezulegen scheint. Keineswegs sollen die Verstrickungen, die durch dialektisches Denken zu Tage befördert werden, dazu verleiten, auf den Anspruch einer vernünftigen Praxis zu verzichten. Zugespitzt ausgedrückt: Noch die Einsicht, dass richtiges Handeln unmöglich sei, kann in eine vernünftige Praxis einfließen, sie dann doch wieder ermöglichen. Sozusagen auf einer Metaebene leitet das richtige Bewusstsein, das paradoxerweise die unvereinbare Gegensätzlichkeit von richtigem Bewusstsein und richtigem Handeln beinhaltet, zu richtigem Handeln an. Auch in der Praxis ist die strikte Antinomie deshalb keineswegs unbrauchbar.

4.2.3 Freiheit

Die Möglichkeit richtigen Handelns setzt mindestens einen weiteren Gesichtspunkt voraus, nämlich die *Entscheidungsfreiheit* des handelnden Subjekts. Ohne „Moment von Freiheit“ könne – so Adorno – „so etwas wie richtiges Leben gar nicht gedacht werden“ (PM 16). Wäre der Handelnde deterministisch bestimmt, d.h. nicht frei in seinem Willen und in der Wahl seiner Handlung, würde seine Entscheidung, selbst wenn er es anders wahrnähme, von vornherein feststehen.

Auch wenn sich das wiederholt, komme ich nicht umhin zu behaupten, dass es sich mit dem Problem der Freiheit ähnlich verhält wie mit dem Zirkel der Referenz. Genauso wie *Erkenntnis* lässt sich *Freiheit* nicht positiv beweisen, muss aber in seiner Negation in Anspruch genommen werden. Freiheit und Unfreiheit sind strikt antinomische Widersprüche: „Beides ist kein einfacher Gegensatz, sondern ineinander“ (ND 219).

Gerade die Wissenschaften vom Menschen, ob Biologie, Psychologie oder Soziologie, können belegen – und das je tiefer sie in ihre Materie hinein gelangen –, wie sehr der Mensch in seinem Denken und Tun bedingt ist, so dass selbst noch das *Bewusstsein* von Freiheit, beispielsweise, gesellschaftlich verursacht und gewissermaßen illusionär ist. Immer wenn jemand glaubt, er könne sich der realen Bedingungsvielfalt, wie sie von jenen Wissenschaften dargelegt wird, ein kleines Stück entziehen und habe doch einen kleinen Zipfel Freiheit in dieser oder jener Handlung entdeckt, kann ein konsequenter Determinist (der einem auf erkenntnistheoretischer Ebene tätigen radikalen Konstruktivisten in nichts nachsteht) all die Arten und Weisen aufzählen, wie diese offenkundige Freiheit bis ins letzte tatsächlich biologisch/psychologisch/soziologisch verursacht, d.h. in ihren Bedingungen zu erklären ist. Aber indem er solche Bedingungen zu Bewusstsein bringt, muss er zugleich die Freiheit, die er bestreitet, voraussetzen. Wie sonst könnte er die Objektivität seiner Diagnose behaupten? Wenn er auf seinem Urteil absoluter Unfreiheit beharrt, muss er seinerseits davon ausgehen, dass dieses nicht durch irgendwelche, wahrscheinlich unbewussten Faktoren bedingt, sondern Ergebnis *freier Erkenntnis* ist. Zudem trägt er mittels der konkreten Benennung solcher Faktoren *faktisch* zur Freiheit bei, denn sobald diese

Faktoren genannt und damit ins Bewusstsein gehoben werden, eröffnet sich die Möglichkeit, trotz ihrer einengenden Wirkung auch anders zu handeln!

„Indem deterministische Wissenschaft kausal erklärt, was im Idealismus Freiheit zum unableitbaren Zwang erniedrigt, steht sie real der Freiheit bei: ein Stück von deren Dialektik.“ (ND 231)

An einem grob vereinfachten Beispiel jenseits des wissenschaftlichen Bereichs sei dieser abstrakte Gedankengang ein wenig plastisch gemacht: Sobald jemand behauptet, er sei Opfer seiner biographischen Umstände, einer schlechten Kindheit und dergleichen mehr, und er könne einfach nicht anders denken und handeln, dann begeht er erstens einen performativen Selbstwiderspruch, weil das Wissen um seine Grenzen eben dieselben Grenzen transzendiert. Wer seine eigene Unfreiheit diagnostiziert, muss schon darüber hinaus sein, sonst könnte er sie nicht diagnostizieren. Und zweitens stellt er ja die konkreten Bedingungen seiner Unfreiheit heraus und macht diese damit der Veränderung zugänglich, auch wenn diese neu gewonnene Freiheit nicht zu verabsolutieren ist, sondern sich ihrerseits in ihrem Scheincharakter und ihrer tatsächlichen Bedingtheit analysieren lässt.

Solche Argumentation kulminiert in Adornos Version der Freiheitsantinomie:

„Je leidenschaftlicher der Gedanke gegen sein Bedingtsein sich abdichtet um des Unbedingten willen, um so bewußtloser, und damit verhängnisvoller, fällt er der Welt zu. Selbst seine eigene Unmöglichkeit muß er noch begreifen um der Möglichkeit willen.“ (MM 334)

Wer also meint, er sei zumindest ein Stück weit frei, ist es gerade deshalb nicht, weil er die eigenen ihn bis in die letzte Regung bedingenden Grenzen übersieht und aufgrund dieses fehlenden Bewusstseins in ihnen gefangen bleibt. Bewusstlosigkeit gegenüber den eigenen Bedingungen ist für Adorno der Beginn des Unglücks. Selbstbesinnung auf die eigenen Grenzen hingegen eröffnet Möglichkeiten, überschreitet diese Grenzen, ist von daher negativ selbstbezüglich, und bleibt doch wiederum in diesen Grenzen gefangen, sobald

sie meint, sie hätte sie überschritten, muss sich also von Neuem selbst besinnen usw. usf.

Dass auch diese Bearbeitung des Freiheitsproblems abstrakt bleibt, solange sie die gesellschaftskritischen Dimensionen ausblendet, dass dieses Problem also im Zusammenhang mit historisch-sozialen Bedingungen steht, bleibt hier nur kurz mit einem abschließenden Zitat angedeutet, um im folgenden Abschnitt auf diesen Zusammenhang näher einzugehen.

„Die Reflexion der Frage nach Willen und Freiheit schafft nicht die Frage ab, sondern wendet sie geschichtsphilosophisch: warum sind die Thesen: Der Wille ist frei, und: Der Wille ist unfrei, zur Antinomie geworden?“ (ND 217)

4.3 Theorie und Praxis auf gesellschaftstheoretischer und auf gesellschaftskritischer Ebene

Adornos Erwägungen zum Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis sind auf einer gesellschaftstheoretischen bzw. –kritischen Ebene weitaus häufiger anzusiedeln als auf einer bloß allgemeinen. Doch erstens sind die Motive der allgemeinen Ebene in Gesellschaftstheorie und -kritik aufgehoben bzw. werden dort konkretisiert und zweitens ähneln sich die Argumentationsmuster auf beiden Ebenen. Letzteres bedeutet: Die bereits zitierte grundlegende These Adornos, Theorie und Praxis seien „weder unmittelbar eins noch absolut verschieden“ (MTP 189) gilt nicht nur für ihre allgemeine Form, sondern erst recht im Hinblick auf ihre erweiterte Dimension.

Gesellschaftstheorie und –kritik stehen jedoch *zusätzlich* in einem besonderen Verhältnis zur These der strikt antinomischen Vermittlung. Dass beide nicht zu trennen und zugleich autonom sind, könnte nämlich historisch spezifische, also *gesellschaftstheoretisch* zu bestimmende Gründe haben. Ich steuere damit zum wiederholten Male in die schwierige, selber dialektisch zu diskutierende Frage, ob strikt antinomische Argumentation, die ja als wechselseitige Implikation der Gegensätze *Trennung* und *Nicht-Trennung* gleichzeitig enthält, sowohl in ihrer Form als auch in ihrem Inhalt bedingt ist durch die Prinzipien kapitalistischer

Vergesellschaftung. Wenn Marxens Analyse der Warenform stichhaltig ist – und Adorno hält sie für stichhaltig –, dann ist das kapitalistische Urprinzip, wie es aus der Warenform erwächst, die *reale Trennung* von eigentlich *Nicht-zu-Trennendem*:

- von *Gebrauchswert* und *Wert*, die notwendigerweise in der Ware zusammengefasst sind und sich doch gegenüber dem jeweils anderen verselbstständigen;
- von *Arbeitskraft* und *menschlichem Träger der Arbeitskraft*, die zusammengehören und dennoch im realen Arbeitsprozess auseinander dividiert werden, was zu einem ebenso realen Entfremdungsprozess zwischen menschlichem Subjekt und seiner Lebendigkeit führt;
- von *Naturverhältnis* und *gesellschaftlichem Verhältnis*, deren künstliche Trennung bereits im Fetischcharakter der Ware unsichtbar angelegt ist.

All diese Entkopplungen sind also in gewisser Hinsicht *real* und *Schein* zugleich, und genauso argumentiert Adorno auch in Sachen Theorie & Praxis. Ihre Trennung hält er für einen *notwendigen Schein*, der aufgrund seiner Notwendigkeit aber eben nicht bloß Schein, sondern ebenso wahr ist, d.h. als Produkt kapitalistischer Ökonomie zur gesellschaftlichen Realität wird. Diesen historisch-realen Aspekt anzuerkennen, bedeutet aber keineswegs, das Verhältnis von Theorie und Praxis gegen jegliche Veränderung zu immunisieren. Ganz im Gegenteil:

„Das Verhältnis beider Momente zueinander ist nicht ein für allemal entschieden, sondern wechselt geschichtlich.“ (ND 147)

Eine Theorie, die sich mit dem Verhältnis von Theorie und Praxis angemessen beschäftigen will, kann sich demnach nicht damit begnügen, ihren Gegenstand von oben herab, sozusagen ungesellschaftlich und ahistorisch, zu erschließen, sondern muss seine konkreten Bedingungen, die zugleich ihre eigenen sind, in den Blick nehmen!

4.3.1 Zur Einheit zwischen Theorie und Praxis

Adornos Beschäftigung mit der Einheits-These von Theorie und Praxis kann nur vor dem Hintergrund derjenigen gesellschaftskritischen Denktradition verstanden werden, an die er unmittelbar anschließt. Dies ist, wie schon mehrfach erwähnt, die Marx'sche Theorie, die insbesondere in Sachen Theorie und Praxis mit den berühmt-berüchtigten „Thesen über Feuerbach“ (Marx/Engels 1990, 5 ff.) wichtige Anhaltspunkte liefert. Und schon die Einleitung in die „Negative Dialektik“, die sich auf die elfte Feuerbachthese explizit bezieht (vgl. ND 15), deutet an: Immer wenn Adorno auf gesellschaftskritischer Ebene zu diesem Thema Stellung nimmt, setzt er sich mindestens im Hintergrund mit den Thesen über Feuerbach auseinander.

Pikanterweise wurden sie von der Studentenbewegung der 60er Jahre gegen Adorno selbst gewendet, weil er, so der sinngemäße Vorwurf, die durch die Feuerbachthesen nahegelegte *Einheit von Theorie und Praxis* missachtet habe, damit in einen Widerspruch zur eigenen theoretischen Tradition geraten sei und klammheimlich immer noch der Ideologie des bürgerlichen Subjekts nachhänge. Dieser Versuch, Adorno gewissermaßen einen Selbstwiderspruch nachzuweisen, mag äußerst brisant gewesen sein, zumal er gekoppelt war an den eben genannten ideologischen Verdacht. Diesem ausgesetzt zu sein ist/war in bestimmten Kreisen wohl mit das Schlimmste, was einem widerfahren kann/konnte. Doch Adorno ließ ihn nicht auf sich sitzen, sondern wendete ihn wiederum gegen die Studentenbewegung selbst und nahm zugleich die Gelegenheit wahr, sein Verhältnis zur Marx'schen Theorie, das keineswegs ein schlicht affirmatives war, ins rechte Licht zu rücken.

Bereits auf allgemeiner Ebene (siehe 4.2) versuchte ich anzudeuten, dass hinter der Einheits-These von Theorie und Praxis im Grunde zwei Vorstellungen stehen, eine erkenntnistheoretische sowie eine handlungstheoretische, die ich nun mit Hilfe Adornos auf einer gesellschaftstheoretischen bzw. –kritischen Ebene konkretisieren und diskutieren möchte, dies zuerst immanent, dann ideologiekritisch.

1. Vorstellung: Theorie und Praxis als *erkenntnistheoretische* Einheit

Die Rede von einer Einheit von Theorie & Praxis knüpft auch auf gesellschaftskritischer Ebene an den Gedanken an, dass der theoretische Gegenstand kein bloß feststehendes Objekt ist, sondern ein in Veränderung begriffenes. Und diese Veränderung findet notwendigerweise in einem gesellschaftlichen Rahmen statt, der zugleich nicht bloß Rahmen ist, sondern von innen heraus jede Veränderung mitkonstituiert. Das ist insbesondere dann plausibel, wenn man wie Marx davon ausgeht, dass bereits das menschliche Subjekt, welches die Veränderung bewerkstelligt, „das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ darstellt (Marx/Engels 1990, 6). Der Gegenstand, wie ihn Theorie in den Blick nimmt, ist also nicht durch Praxis schlechthin, sondern durch gesellschaftliche Praxis vermittelt. Theorie hat es somit immer schon mit gesellschaftlicher Praxis zu tun, sobald sie sich scheinbar auf ein nur *unbewegliches* Objekt bezieht. Dies verkannt zu haben, hält Marx für einen grundlegenden Fehler Feuerbachs und rechnet ihm deshalb vor, „daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv.“ (Marx/Engels 1990, 5)

Dies impliziert allerdings ein Zweites: Sobald Theorie sich auf eine Praxis außerhalb bezieht, tut diese Theorie etwas, sie wird selbst praktisch. Wenn sie aber selbst praktisch wird, dann bedeutet das, erstens, dass sie zu ihrem eigenen Gegenstandsbereich gehört (Aussagen über diesen sind auch Aussagen über sich selbst) und, zweitens, dass sie an der Herstellung ihres Gegenstands mitbeteiligt ist, weil sie in den praktischen Herstellungsmechanismus eingebunden ist. *Was* wir als feststehendes Objekt zu erkennen meinen bzw. *wie* wir es wahrnehmen, ist also immer schon auf die dahinter stehende *gesellschaftliche* Praxis zurückzuführen. Dieser Sachverhalt findet sich bei Max Horkheimer, übrigens ja der eigentliche (institutionelle) Begründer der kritischen Theorie, sehr treffend formuliert:

„Dieselbe Welt, die für den Einzelnen etwas an sich Vorhandenes ist, das er aufnehmen muß und berücksichtigt, ist in der Gestalt, wie sie da ist und fortbesteht, ebensosehr Produkt der allgemeinen gesellschaftlichen Praxis. Was wir in der Umgebung wahrnehmen, die

Städte, Dörfer, Felder und Wälder tragen den Stempel der Bearbeitung an sich. Die Menschen sind nicht nur in der Kleidung und im Auftreten, in ihrer Gestalt und Gefühlsweise ein Resultat der Geschichte, sondern auch die Art, wie sie sehen und hören, ist von dem gesellschaftlichen Lebensprozeß, wie er in den Jahrtausenden sich entwickelt hat, nicht abzulösen. Die Tatsachen, welche die Sinne uns zuführen, sind in doppelter Weise gesellschaftlich präformiert: durch den geschichtlichen Charakter des wahrgenommenen Gegenstands und den geschichtlichen Charakter des wahrnehmenden Organs. Beide sind nicht nur natürlich, sondern durch menschliche Aktivität geformt; das Individuum jedoch erfährt sich selbst bei der Wahrnehmung als aufnehmend und passiv.“ (Horkheimer 1992, 217)

Es liegt mir gewiss fern, Horkheimer einseitig zu interpretieren, aber zumindest auf Grundlage des eben Zitierten ließe sich auf der *gesellschaftstheoretischen* Ebene eine *erkenntnistheoretische* Einheit von Theorie und Praxis ohne weiteres herleiten! Und diese wäre positiv aufzufassen, weil sie einer Theorie, die von Praxis nicht zu trennen ist, einen direkten Zugang zur sich verändernden Wirklichkeit, damit zu unmittelbarer Erkenntnis ermöglichen dürfte. Denn wenn man den Schein fester Gegenständlichkeit einmal als Schein erkannt hat, muss dann nicht automatisch die wirkliche, sich bewegende Wirklichkeit zum Vorschein kommen? Anders ausgedrückt: Sobald wir doch nun mit Hilfe Horkheimers wissen, dass, erstens, unser (sozialer) Gegenstand in Wirklichkeit kein statischer ist, dass, zweitens, auch die kognitiven Fähigkeiten des erkennenden Individuums durch Praxis vermittelt sind, wenn wir weiter bedenken, dass, drittens, das Subjekt sein Objekt sogar im Akt der Wahrnehmung mitherstellt – eine Konsequenz, die im Zitat Horkheimers übrigens nicht explizit erwähnt wird –, können wir in unserem Erkennen dann eigentlich noch etwas falsch machen? Müsste sich eine korrekte Wahrnehmung nicht notwendigerweise einstellen, weil mit der erkenntnistheoretischen Einheit von Theorie und Praxis ihre Ähnlichkeit garantiert ist und schließlich nur „Ähnliches das Ähnliche erkennen“ (s.u.) kann? Stimmt und stimmt nicht (würde Adorno sagen¹⁸).

¹⁸ Wohl auch Horkheimer, den ich hier nur sehr verkürzt interpretiert habe.

„Gelangt in der These, nur Ähnliches sei dazu fähig, das unutilgbare Moment von Mimesis in aller Erkenntnis und aller menschlichen Praxis zum Bewußtsein, so wird solches Bewußtsein zur Unwahrheit, wenn die Affinität, in ihrer Utilgbarkeit zugleich unendlich weit weg, positiv sich selbst setzt. In Erkenntnistheorie resultiert daraus unausweichlich die falsche Konsequenz, Objekt sei Subjekt.“ (ND 153)

Parallel zu seiner Skepsis gegenüber einer Identität von Objekt und Subjekt verläuft die gegenüber einer Einheit von Theorie und Praxis. Doch Adornos Zweifel ist ambivalent in mehreren Hinsichten. Einerseits gesteht er im obigen Zitat durchaus eine „Affinität“ zwischen Denken und Praxis ein, schon alleine weil das mimetische Ausdrucksmoment des Denkens und Sprechens seinem (praktischen) Gegenstand ähnlich, Theorie eine Form von Praxis ist. Andererseits darf ihre Wesensverwandtschaft nicht verabsolutiert werden, „positiv sich selbst“ setzen (s.o.). Dann wird sie unwahr, weil eine totale Einheit beider die Distanz ausmerzt, die zu jeglicher Objektivität notwendig ist.

„Traditionelle Philosophie wähnt, das Unähnliche zu erkennen, indem sie es sich ähnlich macht, während sie damit eigentlich nur sich selbst erkennt. Idee einer veränderten wäre es, des Ähnlichen innezuwerden, indem sie es als das ihr Unähnliche bestimmt.“ (ND 153)

Dahinter steht – das dürfte längstens nicht mehr überraschen – eine negativ selbstbezügliche Argumentation, die ich folgendermaßen übersetzen möchte: Wenn Philosophie sich und ihren Gegenstand als *ähnlich* denkt und meint, sie könne diesen deshalb gar nicht mehr verfehlen, dann sind sie schon nicht mehr ähnlich und jegliche Erkenntnis muss erst recht scheitern, da sie zur bloßen Tautologie gerät. Wenn umgekehrt das Subjekt seine unüberwindliche *Distanz* zum Objekt wahrnimmt, dann erkennt es immerhin ein *wesentliches* Moment dieses Objekts, nämlich genau diese unüberwindliche Distanz zum Subjekt. Da jedoch beide, sowohl Subjekt als auch Objekt, von dieser Distanz betroffen

sind, werden sie sich dadurch wieder ähnlich. So kann Theorie ihre Ähnlichkeit zur Praxis wahrnehmen, „indem sie es als das ihr Unähnliche bestimmt“ (s.o.). Das deutet allerdings ebenso an, dass sich Adornos Argumentation nicht bloß auf einer Ebene *realer* Verhältnisbestimmung abspielt. Denn indem er sagt: so und so verhalten sich Subjekt und Gegenstand bzw. Theorie und Praxis zueinander, sagt er auch: es wäre besser, wenn sie sich anders verhalten würden (bzw. es ist teilweise auch gut so, wie es ist). In seinen Feststellungen von Tatsachen sind *normative* Urteile enthalten, die sich wie folgt ausdrücken können:

Normatives Urteil A: Ja, es ist gut, die Ähnlichkeit zwischen Denken und (praktischem) Gegenstand festzuhalten, ja sogar trotz ihrer grundlegenden Differenz eine (*utopische*) *Identität* beider zu denken:

„Elemente der Affinität des Gegenstandes zu seinem Gedanken leben in ihr. Hybris ist, daß Identität sei, daß die Sache an sich ihrem Begriff entspreche. Aber ihr Ideal wäre nicht einfach wegzuwerfen: im Vorwurf, die Sache sei dem Begriff nicht identisch, lebt auch dessen Sehnsucht, er möge es werden. Dergestalt enthält das Bewußtsein der Nichtidentität Identität.“ (ND 152)

Eine solche Teilhabe am Gegenstand könnte immerhin auch Mitgefühl für das wahrzunehmende Objekt und dessen Praxis bedeuten.

Demgegenüber steht aber:

Normatives Urteil Non-A: Nein, es ist nicht gut ihre Ähnlichkeit anzunehmen, denn eine illusionäre Nähe verhindert die distanziert-objektive Wahrnehmung des Objekts, missachtet dessen Bedürfnisse bzw. verleitet Subjekt zum naturbeherrschenden Zugriff aufs Objekt und ist deswegen erst recht nicht mit diesem identisch.

„Identitätsdenken entfernt sich von der Identität seines Gegenstandes um so weiter, je rücksichtsloser es ihm auf den Leib rückt.“ (ND 152)

All das übertragen auf die vermeintliche Einheit von Theorie und Praxis bedeutet: sie ist wahr und unwahr, positiv und negativ zugleich, beides strikt antinomisch ineinander.

Scheinbar bin ich damit wieder auf eine *allgemeine* Argumentationsebene abgeglitten, doch tatsächlich nur scheinbar, weil Adornos dialektische Kritik des identifizierenden Denkens ganz konkret an eine *Gesellschaftskritik* gebunden ist. Denn der Schein eines dinglichen Objekts, den identifizierendes Denken verursacht, wird durch die kapitalistische Warenwirtschaft bestätigt und verstärkt. Sie geht sozusagen ein Bündnis mit dem identifizierenden Denken ein, weil die Ware als feststehendes Ding erscheinen *muss* und gleichzeitig das ihr innewohnende gesellschaftliche (Herrschafts-)Verhältnis verbirgt. „Die Dinghaftigkeit der Welt“, so heißt es dementsprechend bei Adorno, verleite „die Subjekte dazu, das gesellschaftliche Verhältnis ihrer Produktion den Dingen an sich zuzuschreiben“ (ND 190). Von daher klingt es nachvollziehbar, in einer spontanen Reaktion auf solches Wissen auf den Schein dieser Gegenständlichkeit hinzuweisen, den Subjekten zuzurufen: „Hinter dem, was ihr für feststehende Dinge haltet, steht gesellschaftliche (Herrschafts-) Praxis! Was ihr objektiv wahrzunehmen glaubt, sind Produkte einer sich verändernden Wirklichkeit, an der ihr teilhabt! Eure subjektive Praxis ist in der objektiven mitenthalten!“

Die trügerische und betrügerische Dinghaftigkeit derart auflösen zu wollen, würde jedoch deren Notwendigkeit sträflich missachten. Allgemeine und individuelle Selbsterhaltung, die an die Warenproduktion unlösbar geknüpft ist, setzt den Schein der Dinghaftigkeit voraus! Wer meint, dieser sei einfach zu ignorieren, der sieht an seiner realen Notwendigkeit vorbei. Wenn Verdinglichung „die Reflexionsform der falschen Objektivität“ ist (ebd. 191), gesellschaftlich verursacht also, dann ist sie ernst zu nehmen und nicht einfach als vermeintliches Hirngespinnst aufzulösen.

„Leicht bildet Denken tröstlich sich ein, an der Auflösung der Verdinglichung, des Warencharakters, den Stein der Weisen zu besitzen.“ (ebd.)

So sehr also der Hinweis auf die in jedem Gegenstand enthaltene Praxis berechtigt ist, so wenig ist es ratsam, die reale Verdinglichung einfach zu übergehen, denn sie ist ein Teil der gesellschaftlichen Wahrheit und als solche zu achten. „Indem Philosophie“ die Dinghaftigkeit relativiere oder verflüssige, glaube sie, so Adorno, „über der Vormacht der Waren zu sein und über ihrer subjektiven Reflexionsform, dem verdinglichten Bewußtsein“ (ebd. 190). Seiner Ansicht nach verfestigt sie damit die reale Verdinglichung, gegen die sie eigentlich vorzugehen meint. Denn sie sieht über die gegenständlichen Objekte und deren Bedürfnisse genauso hinweg, wie es im kapitalistischen Produktions- und Vermarktungsprozess geschieht, bei dem es ja weniger um die konkrete Beschaffenheit der Dinge als um deren abstrakte Verwertbarkeit geht. Der Hinweis, man müsse hinter den scheinbaren Dingen die Praxis wahrnehmen und Verdinglichung somit auflösen, zeichnet diese schlechte ökonomische Praxis nur nach!

„Die reine praktische Vernunft ist bei allem eifrigen Realismus so objektlos wie die Welt, für Manufaktur und Industrie, zum qualitätslosen Material der Bearbeitung wird, die ihrerseits nirgendwo anders als auf dem Markt sich legitimiert.“ (MTP 169)

Damit schlägt die von mir nahegelegte These, die Einheit von Theorie und Praxis sei Vorbedingung für die Möglichkeit von Erkenntnis, auf der gesellschaftskritischen Ebene in ihr Gegenteil um; sie verhindert Erkenntnis geradezu, weil die Anerkennung der Objekte als dinghafte keineswegs reine Verblendung ist. Nur wer die Objekte als Dinge wahrnimmt, kann sie als von Herrschaft betroffene erkennen und gesteht ihnen zugleich eine nicht aufzulösende Eigenständigkeit zu. Identifikation und damit einhergehende Verdinglichung sind also nicht nur negativer naturbeherrschender Zugriff – das allerdings auch –, sondern ebenso positive Anerkennung des Objekts.

„Wem das Dinghafte als radikal Böses gilt; wer alles, was ist, zur reinen Aktualität dynamisieren möchte, tendiert zur Feindschaft gegen das Andere, Fremde, dessen Name nicht umsonst in Entfremdung anklingt (...).“ (ND 191)

Deshalb ist Verdinglichung nicht mit negativem Warenfetisch und herrschaftlichem Bann gleichzusetzen; sie ist dies *und* ihr Gegenteil.

„Im Dinghaften ist beides ineinander, das Unidentische des Objekts und die Unterwerfung der Menschen unter herrschende Produktionsverhältnisse, ihren eigenen, ihnen unkenntlichen Funktionszusammenhang.“ (ND 192)

Daraus lässt sich nicht nur Adornos oszillierendes Verhältnis zu *Identifikation* und *Verdinglichung* ablesen, sondern en passant sein dialektisches Verständnis in Sachen Theorie und Praxis, d.h. noch einmal zusammengefasst: Einerseits ist deren vermeintliche Einheit tatsächlich Vorbedingung für Erkenntnis bzw. dafür, dass die zu Dingen erstarrten Objekte aus ihrer Isolation befreit werden können, Herrschaft aufgelöst wird, aber zugleich übersieht die Behauptung einer erkenntnistheoretischen Einheit von Theorie und Praxis deren unüberwindbare Distanz, die objektive Wahrnehmung überhaupt erst ermöglichen könnte, und trägt außerdem zur Unterdrückung der Objekte bei, indem sie deren Dinghaftigkeit in reine Praxis verwandelt.

2. Vorstellung: Theorie und Praxis als *handlungstheoretische* Einheit von *Denken* und *Tun* bzw. als lineares Verhältnis zwischen beiden

Während die erste Vorstellung einer Einheit von Theorie und Praxis eher auf das erkenntnistheoretische Verhältnis zwischen *Denken* und *praktischem Gegenstand* zielt, obwohl sich dabei von innen heraus ein Problem des Handelns ergibt, so geht es in der zweiten Vorstellung von Beginn an explizit um die Beziehung zwischen *Denken* und *Tun*. Speziell auf Grundlage der elften Feuerbachthese (s.u.) könnte *Einheit von Theorie und Praxis* heißen, Theorie müsse ihre durchaus vorhandene Möglichkeit zur Anleitung von Praxis auch praktisch wahrnehmen.

„Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.“ (Marx/Engels 1990, 7; Hervorhebungen im Original)

Die Problematik dieser Aussage ist darin zu suchen, dass sie selbst „verschieden interpretiert“ werden kann. Ich glaube als groben gemeinsamen Nenner der elften Feuerbachthese immerhin festhalten zu können, dass Marx eine nur theoretische Arbeit, eine bloße Deutung der Welt für unzulänglich, wenn auch keineswegs für überflüssig erachtet. Er fordert aber darüber hinaus eine *lenkende* Funktion der Theorie für die Praxis, d.h. die theoretische Arbeit müsse in eine Veränderung der Welt münden.

Aber wie stellt er sich das genau vor? Soll Theorie sich zunächst um eine objektive Darstellung der Welt bemühen, um danach erst zu schauen, was sich damit praktisch anfangen lässt, *oder* muss sie sich bereits von Beginn an von dem Motiv einer Weltveränderung leiten lassen, weil sie sonst zu einer objektiven Darstellung gar nicht fähig wäre? Wird Theorie falsch, wenn sie ihre Bemühungen von einer beabsichtigten Anwendung zunächst entkoppelt, wenn sie sich also nicht von Motiven der Praxis anleiten lässt? (Dies wäre übrigens eine Wechselanleitung: Theorie lässt sich von den Werten und Anforderungen der Praxis leiten, um diese darauf selbst anzuleiten)

Wie dem auch sei: Sobald Marx einklagt, Theorie müsse der Praxis, d.h. einer vernünftigen Praxis, dienlich sein, geht er grundsätzlich davon aus, eine solche Anleitung sei *möglich*. Neben der zu diskutierenden Frage, ob bereits aus der vermeintlichen *Tatsache* ihrer Möglichkeit auch schon die *Norm* ihrer Umsetzung abgeleitet werden kann, impliziert die Feststellung bzw. Forderung interessanterweise, dass Theorie und Praxis *nicht* eins sind! Selbst in dem extremen Falle, dass Theorie sich *bereits in ihrer Entstehung* und nicht erst im nachhinein nach praktischen Erfordernissen und Wünschen richtet, muss sie doch etwas anderes als Praxis sein, um diese überhaupt, erst recht aber auf vernünftige Weise anleiten zu können. Wäre sie selbst bloße Praxis, dann geriete ihre Anleitung zur tautologischen Selbstanweisung. So gesehen setzt die geforderte Einheit von Theorie und Praxis ihre Trennung voraus. Ohne ein autonomes Moment in beiden könnten sie sich nicht in einem Prozess wechselseitiger Beeinflussung *entgegentreten*.

Dieses äußere Verhältnis als Voraussetzung von Objektivität und wechselseitiger Wirkung ist jedoch bereits auf Grundlage erkenntnistheoretischer Prämissen höchst fragwürdig. Dazu drei Hinweise von

vielen möglichen: Erstens: Wie soll Theorie jemals anleiten können, wenn sie Praxis nicht einmal erkennen kann bzw. wenn sie als Teil eben jener Praxis mitgefangen in deren Verblendung ist? Zweitens: Wie soll sich Theorie in Praxis umsetzen lassen, wenn beide autonom sind, nach eigenen Regeln funktionieren? Die theoretischen Vorgaben müssen ja in negativer Hinsicht geradezu *unpraktisch* sein. Drittens: Wenn eine bestimmte Gesellschaftskritik stichhaltig ist, wie soll dann Theorie jemals die Macht erlangen, die repressive Praxis zu durchbrechen, um eine vernünftige auf den Weg zu bringen. Dazu dürfte sie kaum über die entsprechenden Mittel verfügen.

Aber Adorno geht noch weiter. Er weist auf den Status der Marx'schen These selbst hin, denn die Aussage, die Interpretation müsse in Veränderung übergehen, ist selbst eine Interpretation! War diese der Praxis überhaupt angemessen?

„Vielleicht langte die Interpretation nicht zu, die den praktischen Übergang verhielt.“ (ND 15)

Womöglich wäre eher eine Theorie anzuraten, die die *Unmöglichkeit* ihrer praktischen Umsetzung mitbedenkt!

Das bedeutet für ihn noch lange nicht, Theorie könne sich selbst genügen. Vergisst sie ihren Bezug zur Praxis, der jedoch eher ein vermittelter als ein linearer ist, dann wird sie zur sinnlosen Spielerei. Ihren Sinn erhält sie erst durch Praxis, welche Voraussetzung und mindestens verdeckter Gegenstand der theoretischen Tätigkeit ist. Übersetzt man im folgenden Zitat „der Intellektuelle“ mit „der Theoretiker“, so dürfte dieser Zusammenhang eindeutig zum Vorschein kommen.

„Der Intellektuelle, und gar der philosophisch gerichtete, ist von der materiellen Praxis abgeschnitten: der Ekel vor ihr trieb ihn zur Befassung mit den sogenannten geistigen Dingen. Aber die materielle Praxis ist nicht nur die Voraussetzung seiner eigenen Existenz, sondern liegt auch auf dem Grunde der Welt, mit deren Kritik seine Arbeit zusammenfällt. Weiß er nichts von der Basis, so zielt er ins Leere.“ (MM 172)

Dies wiederum bekräftigt, nur scheinbar überraschend, auf *positive* Weise die Ansicht der elften Feuerbachthese, die ja gerade gegen eine „ins Leere“ zielende „selbstzufriedene Spekulation“ (ND 15) gerichtet ist, welche von ihren praktischen Implikationen nichts weiß oder wissen will. Außerdem ist ja, nach Adorno, „Denken (...) ein Tun, Theorie eine Gestalt von Praxis“ (MTP 171) und „es gibt keinen Gedanken, wofern er irgend mehr ist als Ordnung von Daten und ein Stück Technik, der nicht sein praktisches Telos hätte“ (MTP 175). Das bedeutet: Jede Interpretation ist bereits ein praktischer Eingriff und enthält, ohne dass sie es womöglich bedenkt, praktische Motive. Insofern scheint sich Adorno der These Marxens anzuschließen. Denn wenn Denken gleich Praxis ist, was spricht dann dagegen, dieses Denken bewusst zur Anleitung der Praxis einzusetzen? Wenn außerdem jede Theorie ihre praktischen Werte beinhaltet, wieso soll sie sich diese nicht bewusst auswählen und davon leiten lassen? Wenn Theorie der Praxis sowieso nicht entkommen kann, warum soll sie sich nicht dieser Verantwortung stellen?

Die Berechtigung dieser Fragen ist anzuerkennen und nicht zuletzt Adornos Theorie selbst ist ja kein „l’art pour l’art“, sondern eindeutig an einer besseren Gesellschaft *praktisch* orientiert.

„(...) der Zweck, der allein Gesellschaft zur Gesellschaft macht, daß sie so eingerichtet werde, wie die Produktionsverhältnisse hüben und drüben unerbittlich es verhindern, und wie es den Produktivkräften nach hier und heute unmittelbar möglich wäre. Eine solche Einrichtung hätte ihr Telos an der Negation des physischen Leidens noch des letzten ihrer Mitglieder, und der inwendigen Reflexionsformen jenes Leidens.“ (ND 203)

Dem letzten Satz lassen sich immerhin erste vage praktische Maßstäbe der Gesellschaftskritik Adornos entnehmen, nämlich physisches und psychisches Glück der Individuen. Er macht also trotz aller Skepsis gegenüber der *konkreten* Bestimmbarkeit letzter Maßstäbe unmissverständlich klar, dass auch er auf solche praktischen Werte nicht verzichten kann, vielmehr impliziert seine Gesellschaftskritik, dass er sie immer schon in Anspruch nehmen *muss*,

denn woran sollte sich eine Kritik sonst messen lassen? Sobald sie auf Negativitäten hinweist, muss sie immer schon etwas Entgegengesetztes im Hinterkopf haben, „weil die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefaßt, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt“ (MM 334). Dass die positiven Maßstäbe dabei relativ abstrakt bleiben, sich Adorno gegen ihr „Auspinseln“ sträubt, ist konsequent richtig. Denn wenn Praxis doch automatisch die einer repressiven Gesellschaft ist, dann ist Theorie, die gleichzeitig Praxis ist, samt ihren Werten darin gefangen und kann ihrer geforderten Verantwortung gerade nicht gerecht werden. Deshalb können die positiven Maßstäbe, die die Theorie beanspruchen muss, eigentlich keine objektiven sein, weil das „einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist (...)“ (ebd.). Theorie muss also auf der Hut sein vor ihrer eigenen Praxis und den darin enthaltenen Werten, was sie wiederum nur kann, wenn sie zugleich darüber steht, sich von ihr unterscheidet, und nicht, indem sie einfach mitmacht. Der Zirkel ist damit aber noch nicht zu Ende gedacht, denn aus ihrer relativen Enthaltensamkeit darf dann nicht eine Illusion *absoluter Autonomie* folgen (siehe folgender Abschnitt 4.3.2).

Zusammenfassend ist zu sagen: Dieses ständige Wechselspiel im Verhältnis zwischen Denken und Tun, welches, wie eben geschehen, zu der Frage nach den praktischen Maßstäben einer Gesellschaftskritik weiterdiskutiert werden kann, weist insgesamt darauf hin, dass Adornos sich gegenüber einer von den Feuerbachthesen angemahnten *handlungstheoretischen* Einheit zwischen Theorie und Praxis *systematisch* zwiespältig verhält, auf realer als auch normativer Ebene:

Position A: Denken und Tun, Theorie und Handeln sind zu trennen, weil sie auch *in der Realität* (ohnmächtig) getrennt bleiben; ihre Trennung ist (*normativ*) *richtig*, damit Theorie als Nicht-Handeln überhaupt kühlen Kopf bewahren und in irgendeiner Weise helfen, vielleicht sogar anleiten kann.

Position Non-A: Theorie und Handeln sind *nicht* zu trennen, weil sie *in der Realität* ineinander verstrickt sind; ihre Nicht-Trennung ist (*normativ*) *richtig*, damit Theorie ihren immer schon praktischen Bezug nicht vergisst und sich nicht Illusionen über sich selbst sowie ihre Chancen macht.

Soweit zu einer *immanenten Kritik* der beiden Vorstellungen einer Einheit von Theorie und Praxis. Diese führt Adorno jedoch *ideologiekritisch* fort, indem er zu zeigen versucht, dass die innere Beschränktheit der erkenntnistheoretischen als auch handlungstheoretischen Einheits-These *ein gesellschaftlich notwendig falsches und wahres Bewusstsein* darstellt. Bei einer näheren Beschäftigung mit den Feuerbachthesen wäre zu belegen, dass Adorno damit das Argumentationsmuster, das Marx gegen Feuerbachs Religionskritik richtet, nun auf Marx selbst anwendet.

Allerdings – dies möchte ich vor Beginn einer Ideologiekritik ausdrücklich erwähnen – gesteht er Marx immerhin zu, aus einer spezifischen historischen Situation heraus an die direkte Umsetzung der Theorie geglaubt zu haben.

„Der Wahrheitsgehalt der Rede von der Einheit von Theorie und Praxis war an geschichtliche Bedingungen geknüpft.“ (MTP 176)

oder:

„Die Marxische Einheitslehre galt, wohl aus dem Vorgefühl heraus, sonst könne es zu spät werden, dem Jetzt oder Nie.“ (MTP 190)

Diese Entschuldigung gelte nun aber nicht mehr für diejenigen, die trotz der geschichtlichen Distanz immer noch unvermittelt daran festhielten. Mit anderen Worten: Zu der Zeit, als Marx die Thesen über Feuerbach verfasste, mochte so etwas wie eine Einheit von Theorie und Praxis trotz der darin enthaltenen ideologischen Dimension ansatzweise möglich gewesen sein. Doch inzwischen, so Adorno, erlaube nichts, daran zu zweifeln, dass „der Schuldzusammenhang der Gesellschaft, und mit ihm der Prospekt der Katastrophe, wahrhaft total geworden“ (MTP 179) sei.

Für Adorno ist es deshalb entscheidend wichtig, dass sich Theorie konsequent bewusst ist, wie sehr sie selbst in diesen gesellschaftlichen „Schuldzusammenhang“ verstrickt ist; eine Verstrickung, die sich darin ausdrückt, dass Denken als praktische Verhaltensweise gegenüber einem zu identifizierenden Objekt von Beginn an Naturbeherrschung, „Indifferenz gegen Objekt“ (MTP 169) ist, dass außerdem eine jede Theorie sich auf dem

Markt gegen andere behaupten muss, denn „dem Markt entgeht keine Theorie mehr: eine jede wird als mögliche unter den konkurrierenden Meinungen ausboten, alle zur Wahl gestellt, alle geschluckt“ (ND 16). Die Tatsache, dass „auch die Gedanken zur Ware geworden sind“ (MTP 191), hat inhaltliche und formale Konsequenzen für jede Theorie, da ihr Medium eben jener Gedanke ist und sie dadurch automatisch am Warentausch, wenn auch an einem besonderen, teilnimmt. Nur wenn Theorie einsieht, dass sie noch in ihrem scheinbar autarken Inneren davon betroffen ist, erhält sie überhaupt die Chance, dieser Verstrickung sich ein Stück weit zu entwinden. Mangelt es ihr an diesem Bewusstsein und betet sie statt dessen Anweisungen nach, die eigentlich auf den neuesten historischen Stand zu bringen wären, so hat sie automatisch teil an dem, wogegen sie sich richtet. Genau das wirft Adorno aber denjenigen vor, die nach wie vor an der Einheit von Theorie und Praxis *unreflektiert* festhalten.

Damit endlich zur Beantwortung der Frage: Inwiefern hängt die Einheits-These mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit, gegen die sie sich doch richtet, zusammen? Inwiefern zeichnet sie die im doppelten Sinne herrschende Praxis *ideologisch* nach?

Dazu zunächst zwei kurze Antworten: Die Einheits-These sowie die daraus abgeleitete „Pseudo-Aktivität“ sind „Produkt der objektiven gesellschaftlichen Bedingungen“ (MTP 181), weil sie a) über die reale Ohnmacht des Einzelnen als auch der überindividuellen Gruppierungen hinwegtröstet, und weil sie b) die schlechte, unvernünftige Praxis mit eigener Unvernunft imitiert, z.B. indem sie sich der instrumentellen Vernunft, der „Substitution der Zwecke durch Mittel“ (ebd. 182) überantwortet, ohne die unüberwindliche Trennung von Theorie und Praxis, von Mittel und Zweck bzw. deren Fremdbestimmung zu reflektieren.

Zu a) Mit der These, Theorie und Praxis seien identisch, wird ja hoffnungsvoll behauptet, Praxis sei zu erkennen und Theorie könne praktisch etwas bewirken. Damit aber werde, so Adorno sinngemäß, Theorie bei Missachtung ihrer Eigenständigkeit in Praxis hineingenommen bzw. tatsächlich praktischen Zwecken untergeordnet (vgl. MTP 169). Diese Vereinheitlichung bzw. instrumentelle Verkettung habe Theorie „zur Dienerin erniedrigt“ (ND 146),

durch Auslöschung ihrer Autonomie letztendlich zu einer „theorielosen Praxis“ (s.u.) geführt. Dies aber (so interpretiere ich die folgenden Zitate) sei *tröstender* Reflex auf eine soziale Wirklichkeit, die unverfälschte Erfahrung und vernünftige Praxis gar nicht mehr zulasse; es helfe über einen realen Zustand hinweg, der zu erkennen und zu verändern beinahe unmöglich sei und eben deswegen des Trostes bedürfe.

„Der Übergang zur theorielosen Praxis wird motiviert von der objektiven Ohnmacht der Theorie (...).“ (MTP 177)

oder:

„Wo Erfahrung versperrt oder überhaupt nicht mehr ist, wird Praxis beschädigt und deshalb ersehnt, verzerrt, verzweifelt überwertet.“ (MTP 170)

Indem die Einheits-These diese tröstende Funktion erfüllt, die ihr von der schlechten Praxis zugewiesen wird, ist sie Teil derselben, zwar falsch wie diese, aber auch notwendigerweise falsch, weil der reale Zustand des Trostes bedarf und Theorie sich immerhin ihr gesellschaftliches Überleben sichert, indem sie diese Aufgabe übernimmt. Aber gerade weil sie sich blind gegenüber der realen Ohnmacht stellt, verstärkt sie diese immer mehr.

Zu b): Die Einheits-These vereinigt einige Merkmale in sich, die genau jene Wirklichkeit, gegen die sie zielt, maßstabsgetreu nachzeichnen.

„Die Welt, die von der subjektiven Vernunft tendenziell nur noch nachkonstruiert wird, soll zwar immerfort, ihrer wirtschaftlichen Expansionstendenz gemäß, verändert werden, aber doch bleiben, was sie ist.“ (MTP 171)

Theorie mit Praxis in einen Topf zu werfen bzw. sie in einem linearen Verhältnis aufgehen zu lassen, heißt dann, wie bereits erwähnt, sich ihrer objektiven Distanz zu entledigen. Diese objektive Distanz, die über das

Bestehende hinausblickt und nicht bloß „nachkonstruiert“ (s.o.), ist aber notwendig zur *vernünftigen* Veränderung. Veränderung im Sinne einer subjektiven Vernunft hingegen ist bloß stumpfsinnig und folgt der realen Praxis, wie sie sich in der „wirtschaftliche(n) Expansionstendenz“ ausdrückt. Solche Veränderung findet immer schon statt, ist kaum zu vermeiden, sie ist aber keineswegs vernünftig. Die gesellschaftskritisch intendierte Einheits-These wiederholt die herrschende blinde Praxis, indem sie Theorie ihre Eigenständigkeit nimmt und die reale Wirklichkeit somit ideologisch kopiert. In ihr ist Theorie bloß Zulieferer von Praxis, auf praktischen Nutzen reduziert. Dieses lineare Verhältnis vertritt das Prinzip instrumenteller Vernunft, die „die Mittel fetischisiert“ (MTP 181), aber die praktischen Zwecke nicht reflektiert. Dazu wäre wohl erst eine in gewissem Maße autonome Theorie fähig.

Diese beiden Hinweise sollen genügen, um den ideologischen Gehalt der Einheits-These mit Hilfe Adornos zu umreißen. Ohne Zweifel geht diese Ideologiekritik Hand in Hand mit einer materialistischen Kritik, letztere dürfte zwangsläufig in ihr enthalten sein. Denn wenn Adorno behauptet, dieses oder jenes Bewusstsein sei auf eine schlechte Wirklichkeit zurückzuführen, dann heißt das auch, dass er Momente dieser materialen *Wirklichkeit* ausfindig gemacht und als *schlecht* bewertet hat.

Diese wohldurchdachte Verschränkung mehrerer kritischer Dimensionen ist jedoch nur eine Seite der komplexen, aber hochsystematischen Argumentation Adornos. Vergegenwärtigt man sie sich noch einmal im zusammenfassenden Überblick, so dürften die inzwischen wohlvertrauten Formen *negativer Selbstbezüglichkeit* sichtbar werden. Denn:

1. Adorno versucht aufzuspüren, wie die von Herrschaft durchgezogene gesellschaftliche Praxis mit der theoretischen Denktradition vermittelt ist, an die er *selbst* anschließt. Indem er ihre *Beschränktheit* darzulegen versucht, muss er *seine eigene* mitreflektieren.
2. Diese Denktradition, die Marx'sche Theorie, greift er ausgerechnet in ihrem Verständnis von Theorie und Praxis an. D.h. er geht das Thema Theorie und Praxis nicht an, indem er die praktischen Implikationen *irgendeiner* Theorie, sondern indem er die einer *Theorie von Theorie und Praxis* analysiert. Genauer formuliert: Adorno untersucht das Verhältnis

zwischen der *Theorie von Theorie und Praxis* einerseits und der *Praxis* andererseits.

3. Das Postulat einer *Einheit von Theorie und Praxis* steht nach Adorno in einem inneren Zusammenhang zu dem, wogegen es sich eigentlich richtet. Es will eine bestimmte Form der Praxis abschaffen helfen, ist aber selbst davon affiziert.
4. Indem Adorno den inneren Zusammenhang der Einheits-These mit der gesellschaftlichen Praxis nachweist, indem er also zeigt, dass die Einheits-These falsch ist, weil sie ihre eigene praktische Verflochtenheit nicht anerkennt, belegt er zugleich, dass sie wahr ist. Wenn Theorie und Praxis nämlich derart zusammenhängen, dass sie kaum mehr zu trennen sind, im gesellschaftlichen Ganzen ineinander verwoben sind, stellt sich gewissermaßen ihre Einheit her. Aber diese ist negativ und nicht positiv zu werten, weil sie sich hinter dem Rücken derjenigen vollzieht, die die Einheits-These vertreten und doch glauben, sie seien davon ausgenommen. Wenn Theorie ihre Verstrickung in Praxis nicht bedenkt, verschmilzt sie zu einer *schlechten Einheit* mit dieser. Was aber nicht bedeutet, dass jegliche Autonomie der Theorie aufgegeben werden soll, sondern nur dass sie ihre praktische Verstrickung, ihren eigenen blinden Fleck, reflektieren muss. Es geht nicht darum Theorie in Praxis aufgehen zu lassen, eine schlechte Einheit herzustellen, sondern eine in sich differenzierte, eine *in sich reflektierte* Einheit, die diese Einheit damit aufhebt.
5. Indem Adorno die innere Beschränktheit jeglicher Theorie aufweist und zeigt, dass sie nicht autonom sein kann, setzt er einen praktischen Impuls. Dieser Impuls besteht darin, Theorie von einer schlechten Praxis zu befreien. Indem er Theorie ihre Grenzen aufzeigt, kann sie diese überschreiten. Erkennt sie ihre Beschränktheit, ist sie nicht mehr nur beschränkt. Und wenn sie nicht mehr nur beschränkt, zumindest ein Stück weit frei ist, wirkt sich dies ebenso auf Praxis aus, erstens, weil Theorie ein Moment von Praxis ist und, zweitens, weil sie in ihrer gewonnenen Freiheit Praxis anleiten kann. Erst wenn Theorie nicht nur schlechte Praxis ist, kann sie eine anleitende Funktion, die nicht mehr bloß Funktion ist, wieder übernehmen.

4.3.2 Zur Autonomie von Theorie und Praxis

Wenn die zurückliegende Kritik Adornos an der Einheits-These Adorno richtig wiedergegeben ist, dann ist für ihn diese These wahr und falsch zugleich. Wenn die Einheits-These aber wahr und falsch zugleich ist, dann muss ihr Gegenteil ebenfalls wahr und falsch zugleich sein, nämlich wahr an den Stellen, an denen die Einheits-These falsch ist und umgekehrt. Um das zu verdeutlichen, will ich nun von diesem Gegenteil, der *Autonomie von Theorie und Praxis*, ausgehen. Wenn ich auf diese Weise die Kehrseite der Medaille zu entwickeln versuche, ist es nur logisch, dass bestimmte Argumente aus dem vorangegangenen Abschnitt wieder auftauchen. Diese Wiederholungen sind der Preis, den ich für eine getrennte Darstellung der beiden nur schwer zu trennenden Momente zu entrichten habe.

Aber diese Darstellung aus der entgegengesetzten Perspektive scheint mir notwendig. Denn wenn sich eines in den Hinterköpfen festgesetzt hat von der Theorie-Praxis-Diskussion um und mit Adorno, dann ist es sein vermeintlicher Anspruch auf positive Autonomie der Theorie, sowohl als Denken überhaupt als auch als wissenschaftliche oder gesellschaftskritische Theorie. Doch genauso wenig wie auf eine bloße Ablehnung der Einheits-These darf er darauf vereinseitigt werden, weil eine im Ansatz positive Wertung der Autonomie erst am Ende seiner Ausführungen steht und für ihn nur berechtigt ist, sofern Theorie ihre Vermittlung zur Praxis, also auch ihre eigene Beschränktheit, mitreflektiert.

Adornos Beschäftigung mit der Eigenständigkeit der Theorie ist also keineswegs eindimensional, im Gegenteil: auf ihren Doppelcharakter weist er unmissverständlich hin, wenn er sagt:

„Theorie aber gehört dem Zusammenhang der Gesellschaft an und ist autonom zugleich.“ (MTP 189)

Eine solche Bestimmung weist unübersehbare Parallelen auf zu Adornos Einschätzung der Kunst „als autonom und als fait social“ (ÄT 16). Kunst als auch Theorie stehen gewissermaßen außerhalb der Gesellschaft, besitzen von daher eine Eigenlogik, welche jedoch zugleich bis aufs Schärfste zu negieren

ist, weil beide bis ins Innere ihrer Formen und Inhalte gesellschaftlich bestimmt sind.

Dass Adorno auf diese „Affinität [der Philosophie] zur Kunst“ (PT 1, 86 f.) selbst hinwies (da für ihn *Philosophie* ein notwendiger Bestandteil seiner *Theorie* ist, will ich die Differenz zwischen beiden hier vernachlässigen), dass er sogar eine „Ästhetische Theorie“ (ÄT) verfasste, brachte ihm den Vorwurf ein, er gäbe schließlich jeglichen theoretischen Anspruch auf und flüchte in die Kunst (vgl. Kapitel 2). Diese Interpretation stellt jedoch eine bedauernswerte Vereinfachung der kritischen Theorie Adornos dar. Denn obgleich er die Gemeinsamkeit zwischen Kunst und Philosophie bzw. Theorie anerkennt, insbesondere weil Philosophie immer auch ein nicht-begriffliches „Ausdrucksmoment“ (PT 1, 83) aufweist, welches über bloße Philosophie hinausgeht, begnügt er sich nicht damit und stellt ihre Unterschiedlichkeit ebenso deutlich dar:

„Wenn man aber das so sagt, dann muß man zugleich auch die Grenze ziehen. Gegenüber der Kunst vertritt die Philosophie das Nichtbegriffliche immer und bloß durch den Begriff, oder sie vertritt das, was nicht gedacht werden kann, durch das Denken.“ (PT 1, 87)

Meines Erachtens lässt sich das Verhältnis zwischen Kunst und Theorie bei Adorno deshalb wie folgt formulieren: sie ergänzen sich, machen ihre Defizite wechselseitig wett, um sich von entgegengesetzten Seiten, die aber nicht nur entgegengesetzt sind, auf *Wahrheit* hin zu bewegen.

„Philosophie und Kunst konvergieren in deren Wahrheitsgehalt: die fortschreitend sich entfaltende Wahrheit des Kunstwerks ist keine andere als die des philosophischen Begriffs.“ (ÄT 197)

Damit aber zurück zur eigentliche Hauptfrage, worin denn nun die Autonomie der Theorie gegenüber der gesellschaftlichen Praxis besteht bzw. wie Adorno diese Autonomie näher bestimmt.

Dazu eine wichtige, aber bereits vertraute Unterscheidung vorweg: Eigenständig ist Theorie nämlich in zweierlei Hinsicht:

a) *erkenntnistheoretisch* als Trennung von ihrem zu erkennenden Objekt, der praktischen Wirklichkeit, b) *handlungstheoretisch* als Enthaltbarkeit von Tun und Handeln.

Zu a): Die Autonomie der Theorie als Isolation von ihrem zu erkennenden Objekt

Die Schattenseite der Trennung von Theorie und ihrem Gegenstand, der Praxis, kennt man bereits von der Subjekt-Objekt-Problematik her. Dass Subjekt grundlegend von Objekt geschieden werden muss, verhindert die Wahrnehmung des Objekts. Subjekt kann Objekt niemals erreichen, erst recht in einer herrschaftlich verfassten Gesellschaft, in der Naturbeherrschung sich gleichgültig gegenüber den Dingen zeigt bzw. sich einzig für deren Verwertung interessiert und in der der Tausch von Waren einen notwendigen Schein erzeugt, der sich wie ein Schleier über das tatsächliche Sein von Gegenständen und Verhältnissen legt (vgl. 3.4.3.3, II.). In vergleichbarer Weise verhält es sich bei Theorie und Praxis. Autonomie der Theorie bedeutet deshalb in einem *negativen* Sinne, dass sie sich in sich einschließt und wirklichkeitsfremd wird, weil die Praxis, der sie doch theoretisch eigentlich gerecht werden will, sich immer weiter von ihr fortbewegt. Die Distanz der Theorie zur Praxis wird zur unüberwindbaren Hürde des Erkennens, ihr Gegenstand entgleitet ihr.

„Die begrifflichen Gehäuse, in denen, nach philosophischer Sitte, das Ganze sollte untergebracht werden können, gleichen angesichts der unermesslich expandierten Gesellschaft und der Fortschritte positiver Naturerkenntnis Überbleibseln der einfachen Warenwirtschaft inmitten des industriellen Spätkapitalismus. So unmäßig ist das mittlerweile zum Topos herabgesunkene Mißverhältnis zwischen Macht und jeglichem Geist geworden, daß es die vom eigenen Begriff des Geistes inspirierten Versuche, das Übermächtige zu begreifen, mit Vergeblichkeit schlägt.“ (ND 15 f.)

Dieses Unvermögen der Theorie ist nicht nur ihr eigener Fehler, sondern durch die gesellschaftliche Arbeitsteilung verursacht. Daraus resultiert ihr

ideologischer Charakter als *notwendig falsches* Bewusstsein. *Falsch*, weil sie die Praxis nicht begreift – erst recht nicht in ihrer Verstrickung mit Herrschaft – und doch glaubt, sie zu begreifen; *notwendig falsch*, weil ihre Beschränktheit gesellschaftlich bedingt und funktional ist.

Davon bleibt auch eine Theorie, die kritisch sein und den Schein durchbrechen will, nicht verschont. Zum einen ist sie selbst auf diesen Schein, der ja an Lebenserhaltung geknüpft ist, angewiesen, zum anderen wird er systematisch reproduziert und ist immer schwerer zu durchdringen. So wie schon in der Ware als elementarer Form der kapitalistischen Ökonomie herrschaftliches Sein durch nicht-herrschaftlichen Schein verdeckt und damit fast unerkennbar wird, so ist erst recht in den entwickelten Formen des kapitalistischen Wirtschaftens das *herrschaftliche Wesen* der Ausbeutung (von Arbeitskraft) kaum mehr zu fassen und nachzuweisen bzw. für eine Kritik der politischen Ökonomie fruchtbar zu machen.

Noch deutlicher wird die Unmöglichkeit der Theorie, zum Wesentlichen zu gelangen, wenn man gewahr wird, wie sehr sie vom denkenden Individuum abhängt. Dieses muss sich ebenfalls selbst erhalten und ist deshalb in seiner Erkenntnis präformiert. Denn die Abhängigkeit vom „Prinzip der individuellen Selbsterhaltung“, so Adorno, nötige „jeden Einzelnen dazu, einzig auf sich zu blicken“ und dies beeinträchtige „seine Einsicht in die Objektivität“ (ND 306 f.). Die Individuen seien „nicht bloß (...) in einer vermeintlichen Sondersphäre von Ökonomie Charaktermasken, Agenten des Wertes“, sondern auch dort, „wo sie dem Primat der Ökonomie sich entronnen wähnen, bis tief hinein in ihre Psychologie“ reagierten „sie unterm Zwang des Allgemeinen (...)“ (ebd. 306).

Man könnte nun einhaken und sagen, diese Autonomie der Theorie, die ich hier von ihrer negativen Seite her analysiere, sei von Beginn an sowieso nur Schein, erst recht, weil die Individuen, die dahinter stehen, niemals wirklich autonom seien. Tatsächlich sei Theorie in Praxis immer schon verwickelt und niemals autonom.

Auf diesen berechtigten Punkt konnte ich bereits im vorherigen Abschnitt aufmerksam machen, doch an der jetzigen Stelle sei auf die *Notwendigkeit* des Scheins hingewiesen, d.h. der Schein von Autonomie ist nicht nur Schein. Ich beharre also auf einem, wenn auch vorerst negativen Moment von

Eigenständigkeit der Theorie, weil nur so der *unüberbrückbare Abstand* von ihrem Gegenstand in den Blick genommen werden kann und ihr Unvermögen kenntlich wird, diesen Gegenstand zu fassen, obwohl sie doch proklamiert, es sehr objektiv und unbefangen tun zu können.

Aber es gibt noch einen weiteren Aspekt, der es notwendig macht, die Distanz der Theorie von der Praxis zu betonen. Und dieser Aspekt ist sowohl in seiner Wertung als auch in seinem Inhalt dem soeben Gesagten entgegengesetzt. Denn die *Eigenständigkeit* des Denkens, seine Trennung von der praktischen Wirklichkeit, ist zwar negativ, weil sie verhindert, dass Theorie ihren Gegenstand objektiv wahrnimmt, aber zugleich positive Vorbedingung ihrer Objektivität: Nur da, wo sie Abstand zur Praxis nimmt, kann sie diese überhaupt wahrnehmen und bestimmen. Vor allem kann nur ein Denken, welches nicht sogleich in die Wirklichkeit verwickelt ist, diese objektiv nach *gut* oder *schlecht* beurteilen!

„Während der Gedanke auf Tatsachen sich bezieht und in der Kritik an ihnen sich bewegt, bewegt er sich nicht minder durch die festgehaltene Differenz.“ (MM 164)

Würde man dieses Zitat isoliert lesen und den Ausdruck „festgehaltene Differenz“ übertrieben hervorheben, bekäme man wieder den Eindruck, Adorno wolle eine Autonomie konstatieren und verteidigen, die gar nicht zu verteidigen ist, er wolle sich sozusagen eine theoretische Sphäre zum Trost bewahren. Doch ein solcher Eindruck wäre falsch, weil Adorno, auch aufgrund des oben Gesagten, das negative Moment dieser Distanz ebenso kenntlich macht.

„Die eigene Distanz vom Betrieb ist ein Luxus, den einzig der Betrieb abwirft. Darum trägt gerade jede Regung des sich Entziehens Züge des Negierten.“ (MM 23)

oder:

„Die einfältig-verlogene Wichtigkeit, wie sie Geistesprodukten im öffentlichen Kulturbetrieb zugewiesen wird, fügt Steine zu der Mauer hinzu, welche die Erkenntnis von der wirtschaftlichen Brutalität absperrt. Dem Geistesgeschäft verhilft die Isolierung des Geistes vom Geschäft zur bequemen Ideologie.“ (ebd. S. 173)

Die Trennung der Theorie von der schlechten Praxis, die „Isolierung des Geistes vom Geschäft“ (s.o.) ist für ihn ein nicht zu ignorierendes Moment der Realität und trägt zu ihr in einem negativen Sinne bei.

Zu b): Theorie als Enthaltbarkeit von Tun und Handeln

Die gesellschaftliche Arbeitsteilung trennt nicht nur Theorie von ihrem Gegenstand, sondern auch von ihrer Umsetzung in Tun und Handeln *allgemein* bzw. von ihrer Umsetzung in *richtiges* Tun und Handeln. Die „objektive(...) Ohnmacht der Theorie“ (MTP 177) zerstört die Illusion, sie stehe in einem linearen Verhältnis zur Praxis, könne diese anleiten. Ein solch lineares Verständnis verachtet die tatsächliche Eigenständigkeit sowohl von Theorie als auch von Praxis. Denn „richtete Praxis sich einfach nach den Anweisungen von Theorie, so verhärtete sie sich doktrinär und fälschte die Theorie obendrein“ (MTP 190); beide würden falsch werden: Praxis, weil sie mehr ist als Theorie und sich im Falle einer theoretischen Anleitung dennoch von ihr bevormunden ließe, Theorie, weil sie bei einer scheinbar folgsamen Praxis, die weder möglich noch sinnvoll ist, ein falsches theoretisches Bild von ihr bekäme, eben jenes, Praxis sei aus Theorie abzuleiten.

Diese Hürde zwischen beiden ist durch einen merkwürdigen, alltäglich zu beobachtenden Vorgang zu ergänzen, der dem eben Gesagten zu widersprechen scheint: Wissenschaftliche Theorien, obwohl doch offensichtlich isoliert und autonom (dabei beziehe ich mich natürlich weniger auf die direkt praxisorientierte Auftragsforschung, die es selbstverständlich auch gibt), werden geradezu unablässig in Praxis umgesetzt! Das gilt selbst noch für die als unpraktisch geltenden sozialwissenschaftlichen Theorien. Aber diese praktische Anwendung geschieht zumeist nicht so, wie es sich die Theorien bzw. deren Urheber selber vorstellen! Das heißt, eine Theorie muss immer schon mit ihrer Umsetzung rechnen, kann jedoch in der Regel nicht

selber bestimmen, wofür sie einmal verwendet wird, vielmehr entscheiden *außertheoretische* Bedürfnisse der Praxis, wahrscheinlich erst im nachhinein, wozu sie zu gebrauchen ist.

Das eröffnet aber auch die Gefahr des Missbrauchs, wie sie sich in den Naturwissenschaften beispielsweise an der Beziehung zwischen „Atomtheorie und Kernspaltung“ (MTP 190) bis hin zur Produktion von Massenvernichtungswaffen andeutet. Die möglichen, aber nicht beabsichtigten Anwendungen von Theorien führten nicht zuletzt zu intensiven Diskussionen über die Verantwortlichkeit von Wissenschaftlern (insbesondere von Naturwissenschaftlern) für ihre Produkte. Während einerseits die Forderung nachvollziehbar erscheint, die Forscher müssten sich vorher überlegen, was sie mit ihrer theoretischen Tätigkeit möglicherweise anrichten, wird dem entgegengehalten, es sei nicht ihre Aufgabe, sich um solche Schwierigkeiten zu kümmern, zumal sie die vielfältigen Folgen ihrer Arbeit, selbst wenn sie es wollten, gar nicht vorhersehen könnten. Können also Wissenschaftler überhaupt Verantwortung für ihre Produkte übernehmen?

Wie schwierig das zu entscheiden ist, wird durch den Umstand angezeigt, dass (nach dem oben Gesagten) Theorie einerseits keinen Zugriff auf die von ihr getrennte Praxis hat, aber andererseits doch (zu fremden Zwecken) praktisch genutzt werden kann. Der Theorie-Produzent gerät in eine Zwickmühle: Er wird dazu angehalten etwas zu entscheiden, was er gar nicht entscheiden kann. Denn er hat ebenso wenig Entscheidungsgewalt über die Verwendung seiner als Ware veräußerten Arbeitskraft wie der gewöhnliche Arbeiter über die seinige. Theorie wird in dieser Hinsicht als bloßes Mittel von seinen praktischen Zwecken getrennt, ist insofern Teil von instrumenteller Vernunft, die aber gerade nicht zweckfrei ist, sondern die die immer schon gesetzten Zwecke nicht der Reflexion zugänglich macht. (Das wäre übrigens eine parodistische Interpretation des Ausdrucks „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“¹⁹)

Selbst der Wissenschaftler, der sich völlig zweckfrei wähnt und beispielsweise eine bisher unbekannte Tierart in den Wäldern des Amazonas entdeckt und näher bestimmt, keineswegs, um sie sich etwa zu Nutze zu machen, sie gar auszubeuten ... , dieser Wissenschaftler stellt sie in seiner augenscheinlich interesselosen Bestimmung der Allgemeinheit zur Verfügung und eröffnet das

¹⁹ Diesen Ausdruck verwendet Adorno allerdings in einer anderen Bedeutung (vgl. ÄT 209).

Potential des naturbeherrschenden Missbrauchs. So könnte ein „nicht repressiver Modus der Aneignung“ (Thyen 1989, 230), der scheinbar nicht an instrumentelle Vernunft gebunden ist, in sein Gegenteil umschlagen, d.h. in dem augenscheinlich unschuldigen Akt der Identifikation könnte schon die Möglichkeit zur Unterdrückung mitenthalten sein. Diese Implikationen zu übersehen und zu leugnen, hieße, sich der Illusion einer zweck- oder wertfreien Wissenschaft hinzugeben.

Dass aber Theorie wie die Rationalität, deren Teil sie ist, immer schon Zwecke beinhaltet – in mehrfacher, hier nicht explizierter Hinsicht –, kann ambivalent bewertet werden: zum einen positiv, weil sie nicht zuletzt der Selbsterhaltung dient, denn „als Instrument der Selbsterhaltung (...) ist ratio überhaupt entstanden“ (MTP 185), zum anderen negativ, weil diese Zwecke als fremdbestimmte auch solche von Herrschaft und Zerstörung, also *nicht* selbsterhaltend sein können. Vom Theoretiker zu fordern, er müsse sich dann eben auf die möglichen Zwecke seines Tuns besinnen, ist sicherlich berechtigt, aber zugleich ein Stück weit vergebens, da er darüber *in Wirklichkeit* nicht bestimmt. Theorie kann sich der Praxis nicht entziehen und hat zugleich keine Macht darüber. Noch genauer: Theorie kann sich einer Praxis nicht entziehen, welche sie gleichzeitig von Praxis trennt und isoliert, sie ohnmächtig gegenüber ihren Zwecken macht.

Das geht selbst an kritischer Theorie, die ja doch in gewisser Weise über diesen Zusammenhängen stehen will, nicht spurlos vorüber. Wollte sie Bedürfnisse und Zwecke über deren Fremdverwendung hinaus bestimmen, so stellt sich nicht nur ein erkenntnistheoretisches Problem – wie können diese Bedürfnisse überhaupt erkannt werden? –, sondern ebenso erhebt sich die Frage nach der Umsetzung, die in doppelter Hinsicht *sinnlos* erscheint: Erstens muss kritische Theorie sich diese Frage gar nicht stellen, weil Theorie und Praxis so strikt geschieden sind, dass eine direkte Umsetzung sowieso unmöglich ist, zweitens, hält die Frage nach der Nützlichkeit der Theorie diese nur von ihrem eigentlichen Geschäft ab, nämlich *ohne Beschränkung* zu forschen, nachzudenken und objektive Zusammenhänge frei herzustellen. Theorie wird durch die Vorgabe der Verwendbarkeit unvollkommen, pragmatistisch verkürzt. Deshalb lässt sich im Hinblick auf eine gesellschaftskritische Theorie paradoxerweise formulieren: gerade wenn Theorie die vernünftigen Zwecke

wenigstens ansatzweise erkannt hat, lassen sich diese gar nicht umsetzen, denn aufgrund der grundsätzlich unvernünftig verfassten Wirklichkeit, wie sie von der rationalen Irrationalität des Warentauschs dominiert wird, besteht dafür keine Nachfrage, der Versuch einer Umwandlung in Praxis müsste kläglich scheitern. Mit anderen Worten: Ein untrügliches Indiz für die Vernünftigkeit bestimmter Zwecke ist die Unmöglichkeit ihrer Umsetzung in einem unvernünftigen Ganzen.

Das wirft abermals ein zweifelhaftes Licht auf die Marx'schen Feuerbachthesen. Dort heißt es in der zweiten These:

„Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen.“ (Marx/Engels 1990, 5)

Es ist nun abermals ein Problem der Interpretation, *welche Praxis* Marx hier meinte, denn natürlich muss sich richtiges Denken in irgendeiner Form „bewahrheiten“, sonst wäre es bloße Spielerei. Aber wenn Marxens Praxis-Begriff hier vorwiegend auf die bestehende Wirklichkeit zielen sollte, dann begrenzt er Denken auf die aktuelle Gesellschaft, obwohl er alles andere als eine solche Begrenzung anstrebt. Genau das hält Adorno einem so verstandenen Kriterium von Wahrheit vor:

„Man hat dem amerikanischen Pragmatismus seit seiner Frühzeit mit Grund vorgeworfen, daß er, indem er zum Kriterium von Erkenntnis deren praktische Verwertbarkeit erklärt, sie auf bestehende Verhältnisse vereidige; nirgends sonst lasse der praktische Nutzeffekt der Erkenntnis sich überprüfen. Wird aber am Ende Theorie, der es ums Ganze geht, wenn sie nicht vergeblich sein soll, auf ihren Nutzeffekt jetzt und hier festgenagelt, so widerfährt ihr dasselbe, trotz des Glaubens, sie entrinne der Systemimmanenz. Dieser entwände Theorie sich allein, wo sie die gleichviel wie modifizierte pragmatistische Fessel abstreifte.“ (MTP 169)

Ohne Zweifel bewegt man sich hier in einem Minenfeld: Will Denken richtig oder wahr sein, dann muss es bisweilen seine praktische Umsetzbarkeit von sich entkoppeln, um nicht in die schlechte Praxis, gegen die sie ja agiert, abzugleiten. Aber diese Entkopplung setzt sie zugleich der Gefahr aus, zur Ideologie zu verkommen und damit doch wieder am Bestehenden teil zu haben. Mit der Aussage, dass „diejenige Theorie (...) noch die meiste Hoffnung auf Verwirklichung haben“ dürfe, „welche nicht als Anweisung auf ihre Verwirklichung gedacht“ (MTP 190) sei, versucht Adorno diesem Dilemma gerecht zu werden, eben dem, dass ein Zwang zur Umsetzung die Theorie zugrunde richtet, sie aber auf Umsetzung nicht verzichten kann, sie notwendig enthalten *muss* und enthalten *soll*. Will man diesen Zwiespalt genau fassen, so kann man sagen: Theorie ist von der Praxis zu trennen und doch nicht, aber vor allem ist sie von einer vernünftigen Praxis abgeschnitten, auf die sie zugleich angewiesen bleibt wie umgekehrt vernünftige Praxis auf eine eben solche Theorie. Gebraucht Adorno den Praxis-Begriff auf emphatische Weise, so ist in diesem übrigens immer schon mitgedacht, dass Praxis nur eine sein kann, wenn sie vernünftig ist, denn „falsche Praxis ist keine“ (MTP 176).

Weil Theorie aber trotz der Sehnsucht, sie möge Praxis zur Vernunft führen, *real* isoliert bleibt, war auch die von der 60er-Jahre-Studentenbewegung erhobene Forderung, Theorie in radikale Praxis umzusetzen, um vernünftige Zustände herbeizuführen, illusionär, da eine angeblich revolutionäre Umwälzung selbst in der aktuellen Wirklichkeit verhaftet und der Übergang zur vernünftigen Praxis unmöglich bleibt. Die behauptete revolutionäre Praxis wird nach Adorno zur „Pseudo-Aktivität“ (MTP 181), weil sie tut, als sei eine vernünftige Umsetzung möglich, und sich damit auf ideologische Weise in die allseits herrschende Unvernunft eingliedert.

„Als Reflex auf die verwaltete Welt wiederholt Pseudo-Aktivität jene in sich selbst.“ (MTP 182)

Nur in der Sphäre der Politik kann Adorno noch die Möglichkeit richtiger Praxis erkennen, wenn er betont, „ein nicht bornierter Begriff von Praxis“ könne „einzig noch auf Politik sich beziehen“ (MTP 174). Und sofort

modifiziert er diese Möglichkeit wieder, weil „in eben der politischen Erweiterung des Praxisbegriffs Repression des Einzelnen durchs Allgemeine mitgesetzt“ (ebd.) sei. Die Sphäre der Politik ist insgesamt für ihn nicht eindeutig zu beurteilen, weil sie eben die Chance zu unmittelbarer Veränderung aufscheinen lässt, aber doch auch ein Schein ist, hinter dem dann wieder „Repression“ steht.

„Auf der einen Seite ist Politik als Ausdruck bestehender Machtverhältnisse ideologisch, insofern als sie sich gebärdet, als wäre sie eine Art Technik oder Verfahrensweise unabhängig von den gesellschaftlichen Machtverhältnissen, andererseits aber steckt natürlich auch in der Politik, in politischen Sphäre, die Möglichkeit, das Potential, einer gesellschaftlichen Veränderung. Man könnte also sagen, um auch das zu dialektisieren, es sei Politik Ideologie und sei es zugleich nicht.“ (ES 239 f.)

Natürlich kann nun nicht ganz zu Unrecht an Adornos Gesellschaftstheorie bemängelt werden, es fehle „eine ausgearbeitete Theorie der Politik“ (Görg, 8). Aber zum einen mag noch so manches in Adornos kritischer Theorie unausgeführt geblieben sein – analog wird ja auf die ebenfalls fehlende Beschäftigung mit konkret ökonomischen Fragen hingewiesen –, was jedoch in den Sparten der arbeitsteiligen Wissenschaft, in denen nicht alles auf einmal geleistet werden kann, unausweichlich ist; zum anderen könnte Adorno diesen Mangel zumindest teilweise rechtfertigen, da die politische Sphäre als eine der unmittelbaren, vielleicht sogar richtigen Praxis gleichfalls ideologische Täuschung ist, sozusagen ein Bereich, der nur Funktionsstelle eines abstrakteren Wesens ist, das zu greifen vorrangiges Anliegen einer Gesellschaftstheorie sein sollte.

Damit scheinen die negativen Implikationen einer strikten Trennung zwischen Theorie und Praxis bzw. vernünftiger Praxis zu überwiegen. Doch wie am Beispiel der Politik soeben angedeutet, drückt sich die Eigentümlichkeit der strikt antinomischen Argumentationsweise Adornos gerade darin aus, dass er zu zeigen versucht, wie noch in dieser zu Ende gedachten, absoluten Negativität, der absoluten Ohnmacht von Theorie, eine positive Chance steckt.

Denn wenn Theorie von Praxis zu trennen, sie keine Praxis ist, dann ist sie auch keine *schlechte* oder *unvernünftige* Praxis! Selbst wenn dieser Gedanke in seiner Vereinzelung (d.h. ohne die Vermittlung zu bedenken) falsch ist, so muss er doch zunächst festgehalten werden.

Und er ist nicht unplausibel. Denn schlechte Praxis bedeutet unter anderem die Festlegung auf bestimmte unvernünftige Zwecke, z.B. den der unablässigen Profitmaximierung. Als geeignet gilt, was diesen Zweck erfüllt; wahr ist, was funktioniert; „zum Kriterium von Erkenntnis [wird] deren praktische Verwertbarkeit erklärt“ (MTP 169). Theorie, die gezwungen ist etwas anderes als Praxis zu sein, kann aber Wahrheit jenseits ihres „Nutzeffekts“ bestimmen. Weil sie keine pure körperliche Arbeit ist, der das „Moment der Unfreiheit“ (MTP 172) anhaftet, wird Theorie zum Ort möglicher „Selbstbesinnung, die über den schuldhaften Begriff von Praxis hinausgeleitet“ (ebd.), auch wenn zur „Selbstbesinnung“ mehr gehört als nur Distanz zur Praxis (mindestens nämlich Reflexion der Nicht-Distanz). Immerhin kann sich aufgrund dieser objektiven und Objektivität ermöglichenden Distanz etwas Überraschendes entwickeln, das geradezu widersprüchlich erscheint: Theorie kann doch noch zur Anleitung von Praxis werden, weil sie von dieser verschieden und damit nicht blind ist.

„Aber das unmittelbare Tun, das allemal ans Zuschlagen mahnt, ist unvergleichlich viel näher an Unterdrückung als der Gedanke, der Atem schöpft. Der Archimedische Punkt: wie eine nicht repressive Praxis möglich sei (...), ist, wenn überhaupt, anders als theoretisch nicht aufzufinden.“ (MTP 186)

Nur Theorie, die nicht in der schlechten praktischen Situation gefangen ist, kann aus dieser heraushelfen.

„Indem sie darüber reflektiert, hebt sie Momente hervor, welche über die Situationszwänge hinausführen mögen. Das ist von unabsehbarer Relevanz für das Verhältnis von Theorie und Praxis. Durch ihre Differenz von dieser als dem unmittelbaren, situationsgebundenen Handeln, durch Verselbständigung also, wird Theorie zur verändernden, praktischen Produktivkraft.“ (MTP 175)

Dass Theorien ein „taugliches“ Instrument zu einer vernünftigen Praxis werden kann, setzt paradoxerweise ihre rigorose Scheidung voraus. Erst „mit der Trennung von Theorie und Praxis erwacht Humanität“ (MTP 178). Von daher ist ihre Trennung nicht nur die Feststellung eines real bestehenden Zustands, sondern enthält ebenso, indem auf die bereits vorhandenen Positivitäten verwiesen wird, die normative Forderung, sie mögen doch getrennt werden, um diesen Zustand zu beenden (dessen Produkt die Trennung ist). Deshalb heißt es bei Adorno:

„(...) daß Theorie ihre Selbständigkeit zurückgewinnt, ist das Interesse von Praxis selber.“ (ND 146 f.)

Diese höchst komplexe Argumentation lässt sich vielleicht auf einen groben Nenner bringen: Adorno negiert das lineare Verhältnis von Theorie und Praxis (so gesehen ihre Einheit), das von der Möglichkeit einer Umsetzung der Theorie in Praxis ausgeht, um ein solches lineares Verhältnis, bei dem Theorie Praxis doch anleiten kann, überhaupt erst zu ermöglichen; kurz: Einheit durch Nicht-Einheit und umgekehrt. Aber dieses am Ende aufscheinende positive Moment ist erst Ergebnis einer Reflexion, die bis ins Unendliche geht. Genauso wenig wie eine blanke Einheit ist also eine reine Autonomie von Theorie und Praxis anzustreben, aber sehr wohl eine *in sich reflektierte* Autonomie.

4.3.3 Zum angeblichen Praxisverzicht Adornos

Nach meinen zurückliegenden Ausführungen dürfte deutlich geworden sein, dass Adornos äußerst differenziertes Verständnis von Theorie und Praxis keineswegs auf *unvermittelten* Praxisverzicht zu reduzieren ist. Da sich jedoch diese ebenso vereinfachte wie falsche Interpretation hartnäckig hält, ja selbst in differenzierteren Kritiken beibehalten wird, greife ich sie hier noch einmal explizit auf.

Dabei will und muss ich gar nicht leugnen, dass Adornos Theorie dieses Moment des Praxisverzichts durchaus aufweist, aber eben – und das macht den fundamentalen Unterschied – *strikt antinomisch vermittelt*. Denn trotz der praxisnegierenden Abstandnahme, der Autonomie von Theorie, die Voraussetzung ihrer Objektivität ist, kann Theorie gar nicht vollkommen unpraktisch sein (höchstens sich unpraktisch geben), weil sie bereits ihrer Form nach Praxis ist. Diese Interpretation bestätigt auch Christoph Görg:

„So praxisfeindlich ist die kritische Theorie Adornos also gar nicht. Sie stellt nur hohe Anforderung an die Reflexion des Verhältnisses beider, denn sie begnügt sich nicht mit dem gängigen instrumentellen Verständnis von Praxis, sondern betrachtet im Grunde genommen beide als autonome Verhältnisse, die aber gerade in ihrer Autonomie (als Eigenständigkeit und Selbstbestimmtheit) miteinander vermittelt sind und daher auch wiederum nicht autonom (im Sinne von völlig unabhängig voneinander).“ (Görg, 7)

Zu Recht weist das auf ein weitaus komplexeres Bild von Theorie und Praxis bei Adorno hin.

Dabei geht es mir im übrigen nicht darum, Denkmäler zu retten und in spitzfindigen Details Recht zu behalten, sondern meines Erachtens haben allzu simple Vorstellungen verhindert, dass sich das ungeheuer produktive Potential der kritischen Theorie Adornos entfalten konnte. Dieses besteht nicht bloß in einer radikalen Analyse und Kritik, die bis an die Wurzeln der Gesellschaft reicht und damit so etwas wie die Möglichkeit zur praktischen Veränderung des ohne Zweifel schlechten Zustands überhaupt eröffnet, sondern insbesondere darin, dass Adorno bei all dem die Verstrickungen des eigenen Denkens und des eigenen Tuns *selbstreflexiv* miteinbezieht.

Neben dem Motiv der Lebenserhaltung, d.h. materiellem und geistigem Glück, scheint mir genau diese Fähigkeit zur konsequenten Selbstreflexion *der* entscheidende Maßstab seiner Gesellschaftskritik zu sein. Das heißt, es kommt ihm nicht nur auf die Erfüllung physischer und psychischer Bedürfnisse an, sondern auf die Fähigkeit zu autonomem Denken, Fühlen und Tun! Dabei ist zu beachten, dass diese Maßstäbe selbst in einem bestimmten Verhältnis

zueinander stehen. Denn die eben genannten geistigen Fähigkeiten sind von den körperlichen Bedürfnissen nicht rein zu trennen. Dieser Zusammenhang zwischen den einzelnen Maßstäben ist selbst einer von Theorie und Praxis.

Das bedeutet: Glück und Lebenserhaltung sind zwar notwendige Motive des Denkens Adornos, aber für sich alleine zu wenig. Sie wären auch in der „Brave New World“ Huxleys verwirklicht oder aber bloßer Schein. Sie müssen um ihre innere Voraussetzung, die Autonomie des Subjekts, ergänzt werden, denn ohne eine Spur eigenständigen und selbstreflexiven Denkens, ohne einen Funken Subjektivität wäre jegliches Glück und jegliche Lebenserhaltung wohl unmöglich, nicht herstellbar und nicht einmal wahrnehmbar.

Wer nach den Maßstäben kritischer Theorie sucht, muss im übrigen nur schauen, *wie* Adorno argumentiert. Seine *Form* des Denkens ist *Inhalt*, wenn auch wiederum beide nicht dasselbe sein können. Die pragmatische Seite seiner Theorie muss konsequent beachtet werden, denn selbst wenn seine Kritiker Recht hätten und Adorno noch so sehr jegliche Praxis samt der darin enthaltenen Werte absolut, d.h. ohne Vermittlung, negieren würde, so *spräche* seine Art und Weise des Denkens im wahrsten Sinne des Wortes eine andere Sprache.

Indem er denkt, tut er etwas und setzt zugleich (nicht nur inhaltliche) Maßstäbe. Das mimetische Ausdrucksmoment seiner ganzen Philosophie und Soziologie besteht darin, sich auf etwas zu beziehen und diese Beziehung zugleich zu negieren, und umgekehrt. Mit Hilfe dieses oszillierenden Wechselspiels will er dem Gegenstand seines Denkens nahe kommen, ohne ihn in diesem Näherkommen gänzlich zu verfehlen oder gar zu verletzen. Und Gegenstand seines Denkens sind nicht nur Mensch und Gesellschaft, sondern gleichfalls die „gegenständlichen“ Gegenstände, Natur im weitesten Sinne. Diese Natur ist für Adorno zwar einerseits Lebensgrundlage des Menschen, von daher notwendiges Mittel zum Selbsterhaltungszweck, aber andererseits auch als eigenständig zu respektieren, trotz oder gerade wegen ihrer Verschiedenheit von menschlicher Subjektivität.

Dass Adorno all dem schon durch die Art und Weise seines Denkens gerecht werden will, zeigt: Dialektik ist nicht bloß eine inhaltliches Vorgehen, sondern in diesem inhaltlichen Vorgehen zugleich Form bzw. dadurch dass sie Form ist zugleich Inhalt. Sie geht so weit, dass sie noch die Möglichkeit ihrer eigenen

Negation mitdenkt. Der non-verbale Gestus Adornos, der gleichwohl sprachlich-inhaltlich sich vermittelt, ist der autonomen Denkens, das Autonomie aber nicht absolut setzt, sondern dadurch gewinnt, dass sie Bewusstsein um deren Grenze erlangt – es ist die eigene Grenze dieses Bewusstseins. Dies alleine schon ist Praxis, die nicht blind ist, sondern einen bewussten praktischen Maßstab enthält.

So weit, so gut, das ist jedoch noch nicht alles.

Wenn nämlich Subjektivität bzw. Autonomie vorrangige Motive kritischer Theorie sind, folgt daraus beinahe automatisch ein weiterer praktischer Impuls, der darin besteht, eben diese Subjektivität und Autonomie *allen* zu ermöglichen. Und dieses Ziel kann niemals ein abstraktes sein, sondern verlangt nach konkreter gesellschaftlicher Veränderung; seine Verwirklichung ist abhängig von gesellschaftlichen Institutionen, die eben diese „Bewegung hin zur Mündigkeit“ (MTP 191) erstens nicht verhindern und zweitens fördern. Wenn man sich Adornos radikale Kapitalismuskritik in Erinnerung ruft, dann ist allerdings zu fragen, inwieweit sich das in der bestehenden Gesellschaft umsetzen lässt oder ob solche Bemühungen nicht vergebens bleiben müssen. Genau da greift aber seine dialektische Sichtweise: er weiß um die beinahe unüberwindlichen Hindernisse, macht sie ja sogar bis ins letzte Detail hinein kenntlich und muss dennoch die Hoffnung auf vernünftige Veränderung beanspruchen, sobald er eine Kritik verfasst und sich damit an andere richtet. Wären die Menschen um ihn herum total verblendet, würde seine Kritik sinnlos sein, niemand könnte sie hören und verstehen (an dieser Stelle bitte keine Umkehrschlüsse bilden). Wäre der Bann undurchdringbar, dann könnte Adorno seine Kritik an diesem Bann nicht einmal verfassen! Im Gegebenen muss der Hoffnung auf Besserung etwas entgegenkommen, aber dieses entgegenkommende Moment ist eben nicht isoliert gegeben, sondern verstrickt in dem, was es zugleich verhindert. Adorno versucht es zu entwickeln, indem er die konkreten Hindernisse aufzählt, von denen aber auch er betroffen ist. Das führt ohne Zweifel in mehrfacher Hinsicht in eine paradoxe Situation, in einen Teufelskreis, der sich folgendermaßen ausdrücken kann:

Wer autonomes Denken ermöglichen will, der muss mithelfen, die Voraussetzungen dafür zu schaffen, beispielsweise ein Bildungssystem, das mehr leistet als nur *Ausbildung*. Wer helfen will, die Voraussetzungen dafür zu

schaffen, der muss zumindest wissen, was Autonomie ist bzw. einen Funken davon selbst in sich tragen bzw. bei anderen voraussetzen, denn alleine dürfte sein Unterfangen kaum gelingen. Diese Bedingungen zu erfüllen, ist aber schwierig, weil die weitreichenden Voraussetzungen dafür ja noch nicht vorhanden sind, sondern erst geschaffen werden sollen. Maßnahmen, die Autonomie in breiterem Umfange herstellen helfen sollen, setzen das voraus, was sie eigentlich erst bewerkstelligen sollen.

„Um so besser“, könnte man sagen, „wenn Autonomie schon vorausgesetzt werden kann, dann können wir wenigstens an etwas anknüpfen und dieses daraufhin verstärken!“ Aber ist es nicht tatsächlich so, dass die vorhandene Autonomie, von der wir nicht einmal sicher ausgehen können, unheilvoll verwickelt ist bzw. von entgegenstehenden Mechanismen übertrumpft und damit eingeengt wird? Das Dilemma besteht darin, gegen Verhältnisse anzukämpfen, die Subjektivität selbst noch da verhindern, wo sie diese scheinbar fördern. Wie soll man diese übermächtigen Verhältnisse angehen, an denen man sogar selbst beteiligt ist?

Eine Antwort auf dieses Dilemma war in Ende der 60er, Anfang der 70er der sogenannte „Marsch durch die Institutionen“, der Versuch, die Verhältnisse langsam, aber sicher *von innen* heraus zu verändern. Das setzt allerdings einen langen Atem voraus und hat außerdem mit der Schwierigkeit zu kämpfen, dass jede einzelne positive Veränderung mehrere negative mit sich bringt, so dass das emanzipative Potential von seinem Gegenteil weit übertroffen wird. Ein solcher Reformismus würde die bestehenden Verhältnisse mehr festigen als verändern. Er mache sich, so Adorno, „mitschuldig (...) am Fortbestand des schlechten Ganzen“ (MTP 180). Da liegt dann der andere Kurzschluss nicht fern, man müsse im Gegensatz dazu revolutionär-überfallartig verändern. Diese Forderung missachtet jedoch, dass eine solche revolutionäre Veränderung ebenfalls auf Subjekte angewiesen ist, die nicht blind agieren, sondern in autonomem Bewusstsein handeln, welches sich gegen „schlagartige“ Umsetzung geradezu sträuben muss, weil das die Gewalt des Bestehenden bloß nachahmen würde. Radikale Veränderung wäre notwendig, scheint aber nicht möglich zu sein:

„Praxis wird aufgeschoben und kann nicht warten; daran krankt auch Theorie. Wer jedoch nichts tun kann, ohne daß es, auch wenn es das Bessere will, zum Schlechten auszuschlagen drohte, wird zum Denken verhalten (...).“ (ND 242 f.)

Also doch Praxisverzicht? Hat Adorno die Hürde vernünftiger Veränderung zu hoch angesetzt, weil er unter „fälliger Praxis“ „revolutionäre Veränderung“ verstehe, die aber unmöglich sei? Fast scheint es so:

„Adorno verwendet als Maßstab noch weitgehend ungebrochen ein recht orthodox anmutendes Revolutionskonzept, das den konkreten Widerstand an der Chance einer Veränderung des gesellschaftlichen Ganzen misst, einer Veränderung, die mehr oder weniger auf einen Schlag das antagonistische Ganze überwindet. Gemessen an diesem Maßstab sieht ein Widerstand bekanntlich alt aus.“ (Görg, 8)

Görgs eigene Position eines „radikalen Reformismus“ will nun keineswegs auf den lauen Reformismus zurückfallen, dessen „Mitschuld (...) sich angesichts der neoliberalen >>Reformpolitik<< der letzten Jahre ins abstruse potenziert“ habe (ebd., 9). Es gehe vielmehr um ein „Politikverständnis jenseits der Dichotomie von Reform und Revolution“, ohne aber das Revolutionsmodell „in seinen Ansprüchen einfach über Bord zu werfen“ (ebd.).

„Jenseits dieser Dichotomie von Reform und Revolution beginnt also das Nachdenken über neue Praxisformen, aber über Praxisformen, die auf eine grundlegende Veränderung der gesellschaftlichen Strukturprinzipien abzielen. Der entscheidende Unterschied zu einem Denken in dieser falschen Alternative ist die Abkehr von der Fixierung auf den Staat, sei es in der Fixierung auf eine Machtergreifung im Staat, sei es in der Hoffnung auf staatliche Reformen. Damit zeigt sich auch die Bedeutung einer Theorie der Politik und des Staates, die in der kritischen Theorie nach dem Krieg nicht mehr weiter geführt wurde.“ (ebd.)

Selbst also in Görgs differenzierter Kritik, die durchaus das vermittelnde Denken Adornos in Sachen Theorie und Praxis anerkennt und nicht auf unvermittelten Praxisverzicht reduziert, findet sich der Vorwurf, Adorno habe diesen Praxisverzicht selbst noch in seiner Vermittlung zu stark gemacht, was wiederum auf ein gewisses theoretisches Defizit zurückzuführen sei. Adorno habe nämlich eine „Theorie der Politik und des Staates“ (s.o.) vernachlässigt und gerade deswegen nicht erkennen können, dass sich *jenseits* des Staates Veränderungsmöglichkeiten durchaus ergeben.

Interessanterweise figuriert Görg seine Argumentation wohlweislich auf eine Weise, die der Adornos ähnlich kommt: Er weiß um die Vergeblichkeit einer schlagartigen Revolution, aber will doch nicht auf deren Anspruch verzichten, er will keinen Reformismus, dennoch eine Politik der kleinen Schritte, er möchte Staat und Politik analysieren, aber nicht um sich darin praktisch zu bewegen, sondern um herauszufinden, was sich außerhalb der offiziellen Politik machbar wäre, welche Nischen sie einer vernünftigen Veränderung vielleicht lässt. Aber in diesem letzten Punkt sieht er sich in einem fundamentalen Gegensatz zu Adorno:

„Anders als Adorno annahm kann sich diese Praxis aus den konkreten gesellschaftlichen Bedingungen heraus selbst entwickeln.“ (ebd., 10)

Oder:

„Nicht im großen Entwurf ist heute eine grundlegende Änderungen angelegt, sondern in den vielen kleinen Widerständen gegen die Unzumutbarkeiten des globalisierten Kapitalismus – und in den vielen Versuchen, soziale Räume jenseits und gegen diese Zumutungen zu etablieren und zu verteidigen.“ (ebd.)

Damit zeigt Görg, dass noch *mit Adorno gegen Adorno* gedacht werden kann. Und dennoch kann ich ihm nicht völlig zustimmen. Adorno mag die politische Theorie vernachlässigt haben, er mag auch skeptisch gegenüber der Möglichkeit einer allumfassenden, wenn auch notwendigen Veränderung der Verhältnisse gewesen sein, aber sein Praxisbegriff ist in normativer Hinsicht

nicht auf ein revolutionäres Verständnis einzuschränken, welches gleichwohl darin enthalten ist. Wenn schon, wie in den letzten Abschnitten angedeutet, bereits bloße Theorie eine Form vernünftiger Praxis ist, dann bewegt sich diese jenseits eines Revolutionsmodells. Er muss also im Gegensatz zu Görgs Ansicht sehr wohl davon ausgegangen sein, dass „sich diese Praxis aus den konkreten gesellschaftlichen Bedingungen heraus selbst entwickeln“ (s.o.) könne. Für Adorno gilt bereits: „Wer denkt, setzt Widerstand“ (MTP 174), wenn es auch nicht die konkrete Form des Widerstands ist, die Görg sich vorstellt und die er mit der Beispiel der argentinischen „Pitequetero-Bewegung“ illustriert:

„Diese Bewegung, zunächst aus der direkten Not und der Enttäuschung über die politischen Institutionen geboren, organisierte Straßensperren und versucht auf diesem Weg mehrere Fliegen mit einer Klappe zu schlagen: Einmal organisiert sie sich dadurch Mittel zum Leben, sei es als Spende, sei es als eine Art Wegezoll, sei es, um die Kontrolle über staatliche Sozialpläne zu bekommen und diese der Kontrolle des Staates und der Parteien zu entziehen. Zudem versucht sie die freie Zirkulation der Waren ein wenig zu stärken und vor allem neue Formen des sozialen Lebens aufzubauen. Und dazu pocht sie auf ihre Autonomie, sowohl gegenüber den etablierten Kräften und Parteien als auch ganz besonders gegenüber dem Staat und den Repräsentationsmechanismen der bürgerlichen Demokratie.“ (ebd. 10 f.)

Trotz der Hoffnung, die daraus erwachsen mag, auch berechtigterweise, muss zugleich, wenngleich destruktiv, eingeschränkt werden, dass solche Bewegungen fernab der Globalisierungszentren ohnmächtig bleiben dürften. Darauf passt, was Adorno schon bezüglich der Guerilla-Bewegung, orientiert am inzwischen kommerzialisierten Leitbild Che Guevaras, sagte:

„(...) nichts in der verwalteten Welt funktioniert bruchlos. Darum erwählt man in fortgeschrittenen Industrieländern die unterentwickelten sich als Muster.“

Aber mit einem solchen vordergründig resignativen Urteil begnügt er sich keineswegs:

Zum einen hält er an einer Theorie fest, die die Gesamtstruktur der Gesellschaft im Auge behält, auch um daran etwas zu ändern. Deshalb entgegnet Adorno auf den Vorwurf, er habe „die dialektische Konzeption der Soziologie von Praxis überhaupt abtrennen (...) wollen“ (ES 51):

„Das ist selbstverständlich nicht der Fall. Im Gegenteil, ich würde sagen, daß eine emphatische Praxis, als eine Praxis, die sich bezieht auf die Gesamtstruktur der Gesellschaft und nicht auf einzelne gesellschaftliche Manifestationen, auch einer Theorie der Gesamtgesellschaft bedarf, und darüber hinaus, daß eine gesamtgesellschaftliche, also eine auf die Struktur bezogene Praxis überhaupt nur dann sinnvoll möglich ist, wenn sie die Strukturverhältnisse ihrerseits analysiert, wenn sie also die Strukturverhältnisse, die Tendenzen, die Machtkonstellationen innerhalb der bestehenden Gesellschaft prinzipiell analysiert und nicht dabei ihrerseits im Rahmen von bloß partikularen Fragestellungen bleibt. Es ist mir sehr daran gelegen, das richtigzustellen, damit nicht der Eindruck aufkommt, daß die Art von gesellschaftlicher Lehre, aus der ich Ihnen auch diesmal wieder natürlich nur Bruchstücke vortragen kann, quietistisch sei.“ (ebd.)

Zum anderen verweigert er sich keinesfalls jenen Veränderungen, die sich aus dem Bestehenden entwickeln und sich unterhalb des Maßstabs einer revolutionären Umwälzung bewegen.

„Glauben Sie nicht, daß ich (...) nun über partikuläre Verbesserungen, wie sie etwa die positivistischen Soziologen, soweit sie pragmatistisch orientiert sind, ja vorschlagen, gering dächte. Es wäre eine schlechte und eine idealistische Abstraktheit, wenn man um der Struktur des Ganzen willen die Möglichkeit von Verbesserungen im Rahmen der bestehenden Verhältnisse bagatellisieren oder gar – und auch daran

hat es früher nicht gefehlt – negativ akzentuieren würde. Es läge darin nämlich ein Begriff von Totalität, der sich über die Interessen der jetzt und hier einzeln lebenden Menschen hinwegsetzt, und es gehört dazu eine Art von abstraktem Vertrauen auf den Gang der Weltgeschichte, das ich jedenfalls in dieser Gestalt schlechterdings nicht aufzubringen vermag.“ (ebd. 52)

5. Zusammenfassende Thesen

1. Um Adornos Philosophie und Soziologie richtig einschätzen zu können, ist es notwendig, seine spezifische Argumentationsweise zu verstehen und ernst zu nehmen. Sie ist *dialektisch* im Sinne von *strikt antinomisch*, d.h. ihr Kennzeichen ist die *wechselseitige Implikation der Gegensätze*. Dieses negativ selbstbezügliche Muster lässt sich bei ganz verschiedenen Themen und über verschiedene Argumentationsebenen hinweg verfolgen.
2. Strikte Antinomien sind widersprüchliche Argumentationsfiguren, die allerdings nicht mit einfachen Kontradiktionen gleichzusetzen sind. Der strikt antinomische Widerspruch ist unvermeidbar und nicht akzeptabel zugleich. Für Adorno wird er dadurch zum „Agens des Philosophierens“, zur Triebfeder des Weiterdenkens.
3. *Wechselseitige Implikation der Gegensätze* heißt auf aussagenlogischer Ebene (Beispiel: Lügnerantinomie): Wenn A, dann Non-A, und wenn Non-A, dann A. Adornos strikt antinomisches Denken spielt sich jedoch viel eher auf begriffslogischer Ebene ab, d.h. gegensätzliche Begriffe (Beispiel: Subjekt-Objekt) müssen streng auseinander gehalten werden – wie könnten es sonst Gegensätze sein? – und enthalten sich doch wechselseitig. Beziehen sie sich auf sich selbst, so beziehen sie sich zugleich auf ihr Gegenteil, und umgekehrt.
4. Strikt antinomisches bzw. dialektisches Denken ist für Adorno richtiges Denken oder konsequentes Bewusstsein, darin dem zu denkenden Sachverhalt und dessen Relation zum denkenden Subjekt angemessen.
5. Bereits die strikten Antinomien, die (wie die Lügnerantinomie) als Denkspielereien angeboten werden, enthalten eine ernstzunehmende Problematik. Ihre Widersprüchlichkeit resultiert nämlich aus den verwickelten Verhältnissen Denken-Sein, Form-Inhalt, Sprache-Welt oder Subjekt-Objekt. Interessanterweise lassen sich selbst noch diese Verhältnisse strikt antinomisch strukturieren und diskutieren. Das führt unmittelbar in den *Zirkel der Referenz*, der eine strikt antinomische Darstellung der grundlegenden erkenntnistheoretischen Frage ist, ob Erkenntnis möglich sei. Das ist ein wichtiger Hinweis darauf, dass strikte

Antinomien wirklich zentrale Bereiche des Denkens (und Verhaltens) betreffen und man sich ihnen deshalb kaum entziehen kann.

6. Wenn Adorno strikt antinomisch argumentiert und der Zirkel der Referenz eine solche strikte Antinomie darstellt, mag es nicht überraschen, dass er sich ganz bewusst in diesem Zirkel bewegt, selbst noch wenn es weniger um Aussagen als um Begriffe wie *Subjekt-Objekt* oder *Identität-Nichtidentität* geht. Der Zirkel der Referenz ist meines Erachtens der Dreh- und Angelpunkt seines Denkens.
7. Der Zirkel der Referenz ist jedoch eine *asymmetrische* strikte Antinomie. Dieses besondere Moment baut Adorno zu einem *Vorrang des Objekts* aus, was ihm wiederum erlaubt, den *allgemeinen* Zirkel der Referenz auf einer *gesellschaftstheoretischen* bzw. *gesellschaftskritischen* Ebene zu reproduzieren, ihn damit zu erweitern. Das macht plausibel, warum seine kritische Theorie der Gesellschaft tatsächlich als dialektische bezeichnet werden kann.
8. Selbst wenn Adorno sich vergleichsweise wenig mit ökonomischer Theorie im Detail beschäftigt haben mag, so steht doch eine facettenreiche *Kritik des Warentauschs* im Zentrum seiner Gesellschaftstheorie. Nicht zuletzt ist diese Kritik wesentliches Moment eines gesellschaftskritisch erweiterten Zirkels der Referenz, weil der *notwendige Schein*, der von der Warenform ausgeht und sich wie ein Schleier über das gesellschaftliche Ganze legt, die Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt sowie gesellschaftlicher Erkenntnis im Speziellen in einem besonderen Lichte erscheinen lässt.
9. Damit stellt sich jedoch die Frage, in welchem Verhältnis der allgemeine Zirkel der Referenz zu seinen erweiterten Formen steht. Ist er selbst nur eine beschränkte Sichtweise? Dass Adorno solche Fragen nicht unbeachtet lässt, zeigt: Er denkt so konsequent dialektisch, dass er noch die Negation dieser Dialektik in sein Denken miteinbezieht!
10. Adornos Gesellschaftskritik ist mindestens dreigeteilt: Sie geht *immanent* vor, übt *Ideologiekritik* und wird dadurch notwendigerweise *materialistisch*.
11. Die dialektische Sichtweise Adornos zielt darauf, strikt antinomische Verwicklungen zu erkennen und weiterzutreiben, um die Grenzen des

eigenen Bewusstseins in sich zu reflektieren und dadurch zu überschreiten. Dies gilt aber nicht nur für die Ebene des Denkens, sondern ebenso für die *Verstrickungen* dieses Denkens in die gesellschaftliche Wirklichkeit.

12. Das Problem der *Erkenntnis* ist nicht bloß ein theoretisches, sondern ebenso eines des *Verhaltens*, der Praxis also.
13. *Theorie* und *Praxis* befinden sich bei Adorno gleichfalls in einem strikt antinomischen Verhältnis, sowohl *allgemein* betrachtet als auch in *gesellschaftskritischer* Hinsicht. Das heißt, beide stehen sich unversöhnlich gegenüber und enthalten sich doch wechselseitig. Die angebliche *Einheit* von Theorie und Praxis bleibt eine schlechte, wenn sie sich nicht *in sich reflektiert*. Das gilt aber ebenso für eine *Autonomie* beider Momente.
14. Wenn dieses Bild einer komplexen Argumentation Adornos richtig ist, dann ist es falsch, ihn auf bloßen Praxisverzicht zu reduzieren. Selbst noch diejenigen, die seine kritische Theorie verteidigen wollen, sehen darüber hinweg, dass Praxisverzicht zwar ein wesentliches Moment seiner kritischen Theorie ist, aber zugleich sein striktes Gegenteil impliziert. Diese Verwicklungen gilt es bewusst zu entfalten, um über sie hinaus zu gelangen. Das dürfte nicht unpraktisch sein.

Siglenverzeichnis

Für im Text zitierte Werke Adornos verwende ich folgende Siglen:

ÄT	Adorno, Theodor W.: Ästhetische Theorie. Frankfurt am Main 2000.
ES	Adorno, Theodor W.: Einleitung in die Soziologie. Frankfurt am Main 2003.
F	Adorno, Theodor W.: Fortschritt. In: ders.: Stichworte. Frankfurt am Main 1969. S. 29-50
MTP	Adorno, Theodor W.: Marginalien zu Theorie und Praxis. In: ders.: Stichworte. Frankfurt am Main 1969. S. 169-191
MM	Adorno, Theodor W.: Minima Moralia. Frankfurt am Main 1994.
ND	Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. Frankfurt am Main 1975.
PT1	Adorno, Theodor W.: Philosophische Terminologie, Band 1. Frankfurt am Main 1990.
PT2	Adorno, Theodor W.: Philosophische Terminologie, Band 2. Frankfurt am Main 1989.
PM	Adorno, Theodor W.: Probleme der Moralphilosophie. Frankfurt am Main 1997.
SoS	Adorno, Theodor W.: Soziologische Schriften, Band 1. Frankfurt am Main 1979.
SO	Adorno, Theodor W.: Zu Subjekt und Objekt. In: ders.: Stichworte. Frankfurt am Main 1969. S. 151-168
DdA	Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt am Main 2003.

Literatur

- Adorno, Theodor W.:** Ästhetische Theorie. Frankfurt am Main 2000.
- Adorno, Theodor W.:** Einleitung in die Soziologie. Frankfurt am Main 2003.
- Adorno, Theodor W.:** Fortschritt. In: ders.: Stichworte. Frankfurt am Main 1969. S. 29-50
- Adorno, Theodor W.:** Marginalien zu Theorie und Praxis. In: ders.: Stichworte. Frankfurt am Main 1969. S. 169-191
- Adorno, Theodor W.:** Minima Moralia. Frankfurt am Main 1994.
- Adorno, Theodor W.:** Negative Dialektik. Frankfurt am Main 1975.
- Adorno, Theodor W.:** Philosophische Terminologie, Band 1. Frankfurt am Main 1990.
- Adorno, Theodor W.:** Philosophische Terminologie, Band 2. Frankfurt am Main 1989.
- Adorno, Theodor W.:** Probleme der Moralphilosophie. Frankfurt am Main 1997.
- Adorno, Theodor W.:** Soziologische Schriften, Band 1. Frankfurt am Main 1979.
- Adorno, Theodor W.:** Zu Subjekt und Objekt. In: ders.: Stichworte. Frankfurt am Main 1969. S. 151-168
- Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max:** Dialektik der Aufklärung. Frankfurt am Main 2003.
- AG Soziologie:** Denkweisen und Grundbegriffe der Soziologie: eine Einführung. Frankfurt a.M./ New York 1992.
- Auer, Dirk/Bonacker, Thorsten/Müller-Doohm, Stefan (Hg.):** Die Gesellschaftstheorie Adornos. Darmstadt 1998.
- Austin, J.L.:** Zur Theorie der Sprechakte. Stuttgart 1972.
- Bräutigam, Bernd:** Reflexionen des Schönen - Schöne Reflexion. Überlegungen zur Prosa ästhetischer Theorie - Hamann. Nietzsche. Adorno. Bonn 1975.
- Brendel, Elke:** Die Wahrheit über den Lügner. Berlin 1992.
- Bubner, Rüdiger:** Kann Theorie ästhetisch werden? In: Lindner, Burkhardt/Lüdke, W. Martin (Hg.): Materialien zur ästhetischen Theorie Th. W. Adornos. Frankfurt am Main 1980. S.108-137

- Conert, Hansgeorg:** Vom Handelskapital zur Globalisierung: Entwicklung und Kritik der kapitalistischen Ökonomie. Münster 2002.
- Duden** Deutsches Universalwörterbuch./Mannheim/Wien München 1989.
- Duden** Die Grammatik. Mannheim 1984.
- Essler, W.K./Brendel, Elke:** Grundzüge der Logik, Bd. 2. Frankfurt am Main 1993.
- Fritzsche, Klaus:** Mathematik für Einsteiger. Berlin 2001.
- Gmünder, Ulrich:** Kritische Theorie. Stuttgart 1985.
- Görg, Christoph:** Praxis – der „blinde Fleck“ kritischer Theorie.
[www.praxisphilosophie.de/goergprx.pdf, gefunden am 30.08.04]
- Grewendorf, Günther:** Sprachliches Wissen. Frankfurt am Main 1991.
- Habermas, Jürgen:** Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1. Frankfurt am Main 1995 a.
- Habermas, Jürgen:** Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2. Frankfurt am Main 1995 b.
- Habermas, Jürgen:** Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt am Main 1985.
- Honneth, Axel:** Kritische Theorie. In: Fetscher, Iring/Münkler, Herfried: Pipers Handbuch der politischen Ideen, Bd. 5. München 1987. S. 606 f.
- Horkheimer, Max:** Traditionelle und kritische Theorie. Frankfurt am Main 1992.
- Hughes, Patrick/Brecht, George:** Die Scheinwelt des Paradoxons. Braunschweig 1978.
- Kager, Reinhard:** Herrschaft und Versöhnung. Frankfurt a.M./New York 1988.
- Kimmerle, Gerd:** Verwerfungen. Tübingen 1986.
- Knapp, Gerhard P.:** Theodor W. Adorno. Berlin 1980.
- Kesselring, Thomas:** Die Produktivität der Antinomie – Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik. Frankfurt am Main 1984.
- Knoll, Heiko:** Viabilität und objektives Wissen im Radikalen Konstruktivismus. Magisterarbeit am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Frankfurt am Main 1999.

- Marx, Karl/Engels, Friedrich:** Werke, Band 3. Berlin 1990.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich:** Werke, Band 13. Berlin 1981.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich:** Werke, Band 23. Berlin 1988.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich:** Werke, Band 37. Berlin 1978.
- Müller-Doohm, Stefan:** Adorno. Eine Biographie. Frankfurt am Main 2003.
- Müller-Doohm, Stefan:** Theodor W. Adorno. In: Kaesler, Dirk: Klassiker der Soziologie. Band 2. München 1999. S.51-71
- Puder, Martin:** Zur "Ästhetischen Theorie" Adornos. In: Die Neue Rundschau, Jg. 82/Heft 3.
- Rademacher, Claudia:** Versöhnung oder Verständigung? Lüneburg 1993.
- Ritsert, Jürgen:** Ästhetische Theorie als Gesellschaftskritik, Umriss der Dialektik in Adornos Spätwerk. Frankfurt am Main 1996.
- Ritsert, Jürgen:** Die Rationalität Adornos. Frankfurt am Main 1995.
- Ritsert, Jürgen:** Kleines Lehrbuch der Dialektik. Darmstadt 1997.
- Scheible, Hartmut:** Theodor W. Adorno. Hamburg 1989.
- Schlüter, Carsten:** Praxisverzicht und Kritik der Praxis. In: Hager, Frithjof/Pfütze, Hermann: Das unerhörte Moderne. Berliner Adorno-Tagung. Lüneburg 1990.
- Schmidt, Siegfried J.:** Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. Frankfurt am Main 1996.
- Sohn-Rethel, Alfred:** Warenform und Denkform. Frankfurt 1978.
- Stegmüller, Wolfgang:** Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Band 1. Stuttgart 1989.
- Theunissen, Michael:** Negativität bei Adorno. In: Friedeburg, Ludwig von/Habermas, Jürgen (Hg.): Adorno-Konferenz. Frankfurt am Main 1983. S. 41-65
- Thyen, Anke:** Negative Dialektik und Erfahrung – Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno. Frankfurt am Main 1989.
- Türcke, Christoph:** Praxis und Praxisverweigerung nach Adorno. In: Hager, Frithjof/Pfütze, Hermann: Das unerhörte Moderne. Berliner Adorno-Tagung. Lüneburg 1990.
- Wandschneider, Dieter:** Das Antinomienproblem und seine pragmatische Dimension. In: Stachowiak, H.: Pragmatik, Bd. IV. Hamburg 1993, S. 320-352.

Wandschneider, Dieter: Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Stuttgart 1995.

Watzlawick, Paul et al.: Menschliche Kommunikation. Bern/Göttingen/Toronto/Seattle 1996.

Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bände. Tübingen 1988.

Wellmer, Albrecht: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Frankfurt am Main 1985.

Werckmeister, Otto Karl: Ende der Ästhetik. Essays über Adorno, Bloch, das gelbe Unterseeboot und der eindimensionale Mensch. Frankfurt am Main 1971.

Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus. Werkausgabe, Band 1. Frankfurt am Main 1988.

Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Dissertation selbständig verfasst und alle in Anspruch genommenen Hilfsmittel in der Dissertation angegeben habe.

Teile der Dissertation, insbesondere die Abschnitte 3.2.2.3 und 3.3.2, stellen eine Vertiefung der bereits in meiner Magisterarbeit behandelten Thematik dar (siehe: Knoll, Heiko: Viabilität und objektives Wissen im Radikalen Konstruktivismus. Magisterarbeit am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften, Frankfurt am Main 1999). In Abschnitt 3.2.2.3 der Dissertation sind einige wenige Formulierungen sowie Abbildung 2 aus der Magisterarbeit (siehe dort S. 45-59) übernommen.

Wiesbaden, 27.01.05

LEBENS LAUF

Heiko Knoll
Am Burgacker 17
65207 Wiesbaden-Rambach

GEBURTSORT/ GEBURTSDATUM

Wiesbaden-Sonnenberg , 11.08.1969

SCHULBILDUNG

- Von 1976 bis 1980: Adolf-Reichwein-Schule, Wiesbaden-Rambach
- Von 1980 bis 1989: Oranienschule Wiesbaden (Gymnasium)
Abschluss 1989 mit Abitur

AUSBILDUNG

- 1990: Gutenberg-Universität Mainz
Fächer: Politologie, Anglistik, Germanistik
- 1990: Goethe-Universität Frankfurt am Main
Studium von Politologie/ seit 1994 Soziologie , Germanistik, Psychologie
2000: Abschluss mit Magister Artium
- seit 2001: Doktorand am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Goethe-Universität Frankfurt am Main